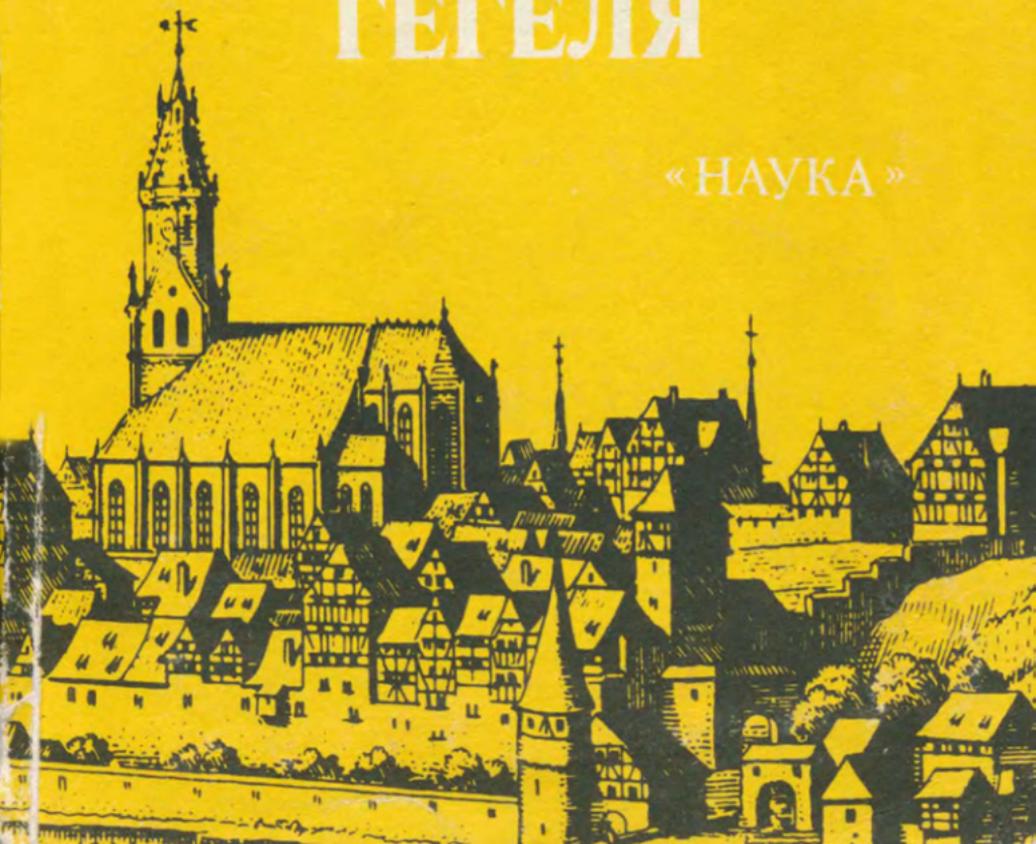




М.Ф. БЫКОВА
А. В. КРИЧЕВСКИЙ

Абсолютная идея и абсолютный дух в философии ГЕГЕЛЯ

« НАУКА »





Российская академия наук
Институт философии

М.Ф. БЫКОВА
А. В. КРИЧЕВСКИЙ

**Абсолютная
идея
и абсолютный
дух
в философии
ГЕГЕЛЯ**



Москва «Наука» 1993



Георг Вильгельм Фридрих
ГЕГЕЛЬ

ББК 87.3
Б95

Серия основана в 1990 г.

Редакционная коллегия:

*Т. Б. Другач, В. В. Лазарев, М. М. Ловчева (ученый секретарь),
Н. В. Мотрошилова (ответственный редактор), Т. И. Ойзерман*

Редактор издательства *Е. А. Жукова*

Быкова М. Ф., Кричевский А. В.

Б95 Абсолютная идея и абсолютный дух в философии Гегеля.— М.: Наука, 1993.— 270 с.— Немецкая классическая философия. Новые исследования.

ISBN 5-02-008175-2

В книге анализируются такие ключевые для гегелевской философии понятия, как «рассудок», «разум», «мышление», «дух» и «абсолютный дух»; выявляется центральная метафизическая интуиция Гегеля; раскрывается особый религиозный смысл его учения об абсолютном духе на основе глубокой внутренней связи с традицией немецкой философской мистики, идущей от Экхарта. Тем самым впервые обосновывается спекулятивно-теологическая интерпретация гегелевской концепции абсолютного духа.

Для специалистов по истории философии и философии религии, а также для всех, интересующихся этой темой.

Б $\frac{0301030000 - 052}{042(02) - 93}$ 6—93 1 полугодие

ББК 87.3

ISBN 5-02-008175-2

© Быкова М. Ф.,
Кричевский А. В., 1993
© Российская
академия наук, 1993

Введение

Понятия «абсолютная идея» и «абсолютный дух», являясь центральными категориями гегелевской философии, обладают глубоким логико-гносеологическим и философско-методологическим содержанием. Они образуют тот проблемный фокус, в котором в значительной степени сконцентрированы содержание и специфика гегелевской философской системы, сплетены воедино ее основные принципы. Однако смысл самих этих понятий, их целостное содержание и фундаментальное систематизирующее значение в гегелевской литературе остаются недостаточно разъясненными, а порой — в силу односторонности самого толкования понятий — просто трактуемыми некорректно, что в конечном счете обедняет содержание гегелевской философии, искажает суть как самого гегелевского системного замысла, так и его последовательно-диалектического осуществления.

Сложность анализа гегелевского толкования понятий «абсолютного» связана с тем, что их содержание не определяется Гегелем строго систематически; разработка им смысловых характеристик понятий носит в большей степени тетический характер. И лишь конкретное исследование философской системы Гегеля, последовательный *текстологический* анализ гегелевских произведений позволяют выявить всю глубину и содержательность гегелевского понимания абсолютной идеи и абсолютного духа в их внутренней связи и различии, установить их

смысловую общность и своеобразие значений. При этом становится очевидным, что сами эти понятия выступают для Гегеля не как простые категории наряду с другими, а в качестве фундаментальных логико-философских структур, содержание которых характеризуется систематической концептуальностью. Речь идет не о формальных понятиях абсолютной идеи и абсолютного духа, а о гегелевском понимании проблемы абсолютного, развитой философии абсолютного, которое воплощается у него во множестве различных смысловых оттенков, содержательных и функциональных аспектов. Выяснение смысловых характеристик концепции абсолютного, уточнение конкретного концептуального содержания понятий абсолютного духа и абсолютной идеи и их специфического значения в системе — основная задача данной работы.

При этом основной пафос нашего исследования состоит в стремлении осмыслить проблемное содержание абсолютной идеи и абсолютного духа в контексте внутренней логики *самого гегелевского анализа*, в попытке понять, с чем связан именно такой специфический гегелевский замысел относительно абсолютного, каков смысл того конкретного концептуального структурирования понятий «абсолютная идея» и «абсолютный дух», которое предпринято Гегелем, в попытке проникнуть в содержание и показать ведущую роль концепций абсолютной идеи и абсолютного духа в развитии гегелевской философской системы в аспекте ее целостности. В этом смысле настоящая работа имеет характер *комментирующе-герменевтического* исследования, в основу которого положен углубленный анализ гегелевских текстов. Но это нельзя понимать так, что работа сама по себе является формальным коммен-

таторством. Важнейшая цель настоящего исследования состоит в имманентном проблемно-содержательном рассмотрении системы Гегеля. И потому важнейшими исследовательскими задачами работы являются, во-первых, выявление комплекса проблем, которые поставлены самим Гегелем, и, во-вторых, такой анализ этих проблем, который позволил бы понять систему Гегеля как своеобразный самодостаточный феномен историко-философского развития.

Здесь, однако, необходимо сделать одно существенное, на наш взгляд, пояснение. Книга создана усилиями двух авторов, которые отстаивают различные позиции в подходе к анализу гегелевской системы. Поэтому в книге представлена, с одной стороны, логицистская трактовка гегелевской системы, а с другой — ее спекулятивно-теологическая интерпретация (не путать с традиционно-религиозной). Подчеркнем, что мы нисколько не стремились затушевать эти различия, нивелировать подходы и оценки гегелевской философии. Как раз наоборот, свою задачу мы видели в том, чтобы представить на суд читателя оба подхода, которые, будучи в равной степени признанными в мировом гегелеведении, никак не противоречат и не исключают друг друга, а даже в определенном смысле являются взаимодополняющими, и тем самым вызвать читателя на дискуссию, возбудить у него интерес к новому содержательному разговору по поводу гегелевской философии. Речь, тем самым, идет лишь о различных срезах, измерениях анализа. Так, если мы в своем анализе следуем движению гегелевской мысли и, стремясь постичь ее диалектику, вместе с ним «конструируем» целостную философскую систему, то на помощь нам приходит ее логицистская интерпретация. Если же мы ставим себе иную за-

дачу, а именно стремимся «реконструировать» в мысли созданное Гегелем философское здание, как бы охватить мыслью все его системное величие, тогда всем ходом реконструирования оправдывается спекулятивно-теологическое толкование гегелевской философии.

Работа, конечно, не может претендовать на всеобъемлемость и завершенность исследования, что связано как с масштабностью предмета, так и с фундаментальностью самих задач, направленных, по сути дела, на осмысление целостного содержания гегелевской философской системы, ее основополагающих проблем. Насколько удавшейся окажется предпринятая здесь попытка реконструкции гегелевской концепции абсолютного (в качестве концепций абсолютной идеи и абсолютного духа как конкретных «модусов» абсолютного) и ее систематического содержания, предстоит судить читателю. Но будет отрадно, если данная работа позволит хотя бы отчасти выявить новые оттенки содержания замысла и внутренней логики развертывания гегелевской системы, создаст возможность хотя бы еще на один шаг углубить наше познание философии Гегеля.

Введение, главы I и II написаны М. Ф. Быковой; глава III и заключение — А. В. Кричевским. Первые две главы написаны на основе материала, собранного М. Ф. Быковой в ФРГ во время ее научно-исследовательской работы в качестве стипендиата Фонда им. А. Гумбольдта. Автор признателен Фонду за предоставленную возможность глубокого изучения оригинальных текстов Гегеля, содержательного знакомства с современной ситуацией в западном гегелеведении, интенсивной работы с новейшей философской литературой, установления широких науч-

ных контактов, которые также были полезны для выработки некоторых идей, нашедших отражение в данном исследовании.

Авторы книги выражают искреннюю благодарность своему научному наставнику, профессору Н. В. Мотрошиловой, чьи замечания и советы оказали большую помощь при формулировании основной цели и задач книги, а также в формировании ряда идей и позиций авторов.

Глава первая

Исходные принципы толкования абсолютного

Прежде чем непосредственно обратиться к рассмотрению содержания понятий «абсолютная идея» и «абсолютный дух», нам представляется необходимым уточнить исходные принципы их понимания Гегелем, определить их общую функциональную нагрузку в системе, выяснить сам замысел Гегеля относительно этих понятий. В ходе такого изложения мы попытаемся одновременно обсудить некоторые общие методологические вопросы, связанные с анализом их содержания, а также наметить методологические принципы предпринимаемого исследования.

§ 1. Спекулятивное как важнейший содержательный принцип гегелевской философской системы

Основным содержанием гегелевского философского творчества, отличающим его от всех иных попыток философского обоснования мира, была разработка им новой специфической теории мира, называемой спекулятивной онтологией. Сутью философской переориентации Гегеля был переход от «естественного» взгляда на мир, согласно которому сущностью мира являются единичности и потому его единство состоит в определенном порядке их организации, к так называемой монистической

позиции ¹, выдвигающей в качестве основного онтологического и гносеологического принципа само единое.

Уже элеаты утверждали, что единственная реальность, которая является действительно истинной, есть Одно. Но этот их тезис вступал в противоречие с естественной точкой зрения, согласно которой в качестве исходной реальности выступали единичности или их множества. Единичное, таким образом, само обладало самостоятельностью. Поэтому возникал вопрос, как совместить изначальную самостоятельность единичного и его зависимость от Одного. Предпринимавшиеся в истории философии попытки ответа на этот вопрос были, как правило, односторонними и непоследовательными, в силу чего никак не удавалось совместить самостоятельность единичного с всеохватываемостью Одного, так что они по-прежнему относились к двум принципиально различающимся мирам, но к тому же сосуществующим параллельно. Гегель видел свою задачу в том, чтобы выработать такое толкование Одного, которое могло бы не только совместить его с единичным, но и последовательно объяснить само совмещение. И Гегель решает эту задачу разработкой спекулятивного диалектического понятия абсолютного, которое в собственной изначальной неразличимости (негативном отношении к са-

¹ Понятие «монистическая» применительно к этой гегелевской позиции впервые употребил крупнейший западный гегелевед, немецкий философ Д. Хенрих. Он сам усматривает отличие философской программы монизма от «естественной» онтологии в следующем: «Его (монизма.— М. Б.) принцип состоит в том, что единство мира следует понимать не из порядка единичностей, а что, скорее, единичности сами являются лишь внутренними производными и функциями единства мира» (*Henrich D. Formationsbedingungen der Dialektik über die Unternbarkeit der Methode Hegels von Hegels System//Revue internationale de philosophie. 1982. N 139—140. S. 144*).

тому себе) полагает искомое совмещение, образуя тем самым основной онтологический принцип.

По своему реальному проблемному замыслу принцип абсолютного есть фундирующая структура *спекулятивной* онтологии, что является очень существенным для самого Гегеля. Поэтому для прояснения содержания понятий «абсолютный дух» и «абсолютная идея» представляется необходимым обратиться прежде всего к обсуждению темы спекулятивного.

Немецкая классическая философия вообще придавала проблеме спекулятивного особую значимость. Радикальный критик метафизики Кант был практически первым, кто преобразовал смысл проблемы бытия, которая в предшествовавшей философии чаще всего трактовалась как «чисто» онтологическая, никак не связанная с познанием. Предметом онтологии было «бытие как таковое», «бытие в себе», вне его соотношенности с воспринимающим, познающим и преобразующим его субъектом. Возражая против такого понимания, Кант показал, что принципы разума не являются отражением принципов в-себе-сущего мира, а лишь выражают первоначальную определенность структуры самого познающего разума. Разум способен устанавливать соответствие между порядком в-себе-сущего мира, или бытия, и порядком феноменов. И эта способность, определяющая центральную конструктивную роль разума в познании, в овладении миром, связана с его внутренним спекулятивным характером. В этом смысле задача философии, по мысли Канта, состояла в нахождении и выражении формы, под которой спекуляция представляет действительность. Разрешение всех онтологических содержательных вопросов переносилось Кантом в сферу «аналитики чистого разума» и по существу, как правомерно отмечал Гегель, было предметом «формализма рас-

судка»². Почему и сам спекулятивный разум у Канта выступал лишь в качестве схемы или, точнее, формальной структуры. «Спекулятивное» у Гегеля — это акцент на *содержание* знания, причем содержание, взятое не в его застывшем, «готовом виде», а в его постоянном движении и развитии. Задача «спекулятивного» состоит в том, чтобы охватить и выразить *процессуальность* и *изменчивость* мыслимого в его конкретной тотальности и единстве. Гегель, в отличие от своего оппонента Фихте, стремился «выйти за пределы» субъективности как единственной почвы «конструирования» бытия, и соответственно единственной почвы философского анализа. Он наделял спекулятивные понятия и принципы объективным содержанием, исследуя всеобщие структуры отношения мышления к чему-либо мыслимому. Он утверждал принцип тождества мышления и бытия, тем самым онтологизируя мышление, «полагая» его как реально существующее. Данное понимание вполне справедливо и неоднократно подвергалось критике в ряде философских исследований³. Однако в упоении критикой, по нашему мне-

² См.: Гегель Энциклопедия философских наук. § 54. Ср. также § 60, прибавление 1-ое. Далее в работе, ссылаясь на текст «Энциклопедии философских наук», мы будем указывать лишь параграф, сверяя одновременно русский текст с текстом оригинала. Только в тех случаях, когда мы будем ссылаться на прибавления к параграфам, мы будем указывать соответствующие страницы, цитируя издание: Гегель. Энциклопедия философских наук: В 3 т. М., 1974—1977.

³ См., напр.: Гулиан К. И. Метод и система Гегеля: В 2 т. М., 1962 (особенно т. 1, с. 374 и далее); Шинкарук В. И. Логика, диалектика и теория познания Гегеля. Киев, 1964 (особенно с. 108—112); Нарский И. С. Западноевропейская философия XIX в. М., 1976 (особенно с. 278); Логосян В. А. Проблема отчуждения в «Феноменологии духа» Гегеля. М., 1973 (особенно с. 63—64); Философия Гегеля и современность. М., 1973 (особенно с. 90—100, 144—160); Ойзерман Т. И. Историко-философское учение Гегеля. М., 1982 (особенно с. 45).

нию, упускали из виду важнейший содержательный момент гегелевской концепции идентификации: в терминах тождества он выражал реальность спекулятивного содержания.

Гегеля не удовлетворяли ни «разорванность» бытия и мышления, ни субъективная (точнее, индивидуальная) замкнутость в анализе самого мышления, что следовало из картезианского тезиса *cogito ergo sum*. Старый и общий вопрос «как мною мыслится бытие?» Гегель трансформирует в конкретный вопрос: «что значит мыслить?». По Гегелю мыслить — значит конструировать определенные принципы отношения к бытию, в контексте которых возможно познание мира не только в модусе явления, но и в модусе действительности (в кантовской терминологии «вещи в себе»). Но «то, что в предметах, свойствах, событиях истинно, то, что в них есть сокровенного, существенного, составляющего суть, от которых они зависят, не оказывается в сознании *непосредственно*,.. необходимо *размышлять*, для того чтобы добраться до истинного строя предмета»⁴. Вот почему процесс мышления подразумевает наличие двух моментов: самого мышления и мыслительного отношения к предметам (как размышление о чем-либо⁵). Мысль, стало быть, сама становится предметом мышления, и тогда мыслится само мышление, мыслится *о* мышлении. И коль скоро подразумевается, что мышление *есть* (*ist*), то реально мыслится *бытие* мышления.

Обратим внимание на особое значение для Гегеля

⁴ Гегель. Энциклопедия философских наук. § 21. Примечание. (Перевод уточнен по: *Hegel. Gesammelte Werke (GW)*. Bd. 19. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*. 1827. S. 48).

⁵ Там же.

глагола «sein» и его производной формы «ist». Связка «ist» («есть») вообще всегда ассоциируется с философским замыслом онтологии⁶. Для Гегеля, раз-

⁶ Британский лингвист Ч. Кан связывает всю историю западной философии с историей развития глагола «to be», «sein» («быть»): «...сам глагол («быть». — М. Б.) всегда играл главную роль в развитии философии — не только давал нам стандартную терминологию для оперирования с бытием и сущностью (от латинского est — есть), но также задавал лингвистические условия, которые делают возможным или даже естественным формирование такой концепции» (*Kahn Ch. On the theory of the verb «to be»//Logic and Ontology. N. Y., 1973*). Конечно, можно спорить, способна ли теория глагола «to be», разработанная Ч. Каном и поддерживаемая рядом западноевропейских философов-аналитиков (как, например, Лоренц, П. Лоренцен из ФРГ), прояснить понимание гегелевской диалектической логики или даже решить ее конкретные проблемы (в частности, проблему начала, во имя чего, собственно, и разрабатывалась эта теория). Однако было бы ошибочным отмахнуться от лингвистического анализа гегелевской философии и не увидеть, в частности, действительное онтологическое значение глагола «sein». Уже простой семантический анализ этого глагола в немецком языке указывает на его реальное содержание: оно является однокоренным с существительным «das Sein» («бытие»). Подобная онтологическая функция выражается и в производной форме «sein» — глаголе «ist», который часто выступает в функции содержательной семантической связки. При дословной же трансляции гегелевского текста на русский язык (как, впрочем, и других немецких текстов) утрачивается глубинный онтологический замысел, выражаемый уже на лингвистическом уровне. «Ist» переводится на русский язык как «есть», что означает или существовать, иметься в наличии, или являться — в смысле быть чем-либо. И в одном, и в другом случае перевод не передает всего семантического содержания текста, а порой даже искажает его. Ибо существование (Existenz), как и явление, не тождественны сущности и бытию. То содержание, которое выражает в русском языке связка «есть» в ее первом значении, имеет отношение не к бытию, а к бытийственности вещей в мире. Эту ситуацию Хайдеггер, проведший содержательную классификацию бытия и существования, описывает выражением «es weltet» (существует, живет в мире). Что же касается содержания связки «есть» в ее втором значении (являться чем-либо), то оно либо вовсе амбивалентно (в случае, когда выступает в качестве простой лингвистической связки в указательном повествователь-

рабатовывавшего новую онтологию, глагол «sein» был не только термином для оперирования с бытием и сущностью, но и задавал конкретные лингвистические условия для формирования определенной концепции бытия. При этом важно иметь в виду, что наибольшую онтологическую заостренность глагол «sein» для Гегеля имел именно в функции связки «ist». Акцент на «ist» — это акцент на бытийственную укорененность мышления, причем на такую укорененность, которая предстает как тождество, содержанием которого является единство различного. Эту идею Гегель очень четко проводит в логике суждения. Рассматривая суждение «S есть P» (наиболее общая форма выражения всякого мыслительного образования), он доказывает, что «субъект и предикат суть в себе одно и то же содержание»⁷. При этом «одно и то же» не означает формальное тождество, а есть утверждение единства различного⁸. Но что особенно важно для Гегеля — и для нашего рассмотрения в целом, — в «наполненной» или содержательной связке «ist» положено и «определенное соотношение» крайних членов⁹. В «ist» фундируется и через «ist» определяется спекулятивный замысел Гегеля. Стало быть, гегелевское отождествление бытия и мышления имеет реальный

ном предложении), либо играет своеобразную роль тождества между субъектом и предикатом. По-видимому, в таком толковании «is» кроется причина вульгарной интерпретации гегелевского тождества бытия и мышления как абсолютного абстрактного тождества и не всегда корректное толкование самого спекулятивного замысла гегелевской системы.

⁷ Гегель. Наука логики. М., 1975. Т. 3. С. 104.

⁸ См.: Там же. С. 105.

⁹ Там же.

«спекулятивный» смысл: независимо от того, какое нечто или *что* мыслится, всегда мыслится «бытие». И бытие всегда дано не иначе, чем «бытие» в мысли, в мышлении. Такое понимание бытия мы получаем при повороте внимания к мышлению как мыслящему сущее, т. е. когда речь идет об анализе бытия нашего мышления. Более того, в мышлении бытие действительно появляется впервые в качестве чистого бытия или, точнее, помысленного бытия, но не существования. И Гегель был совершенно прав, зафиксировав этот важнейший факт, что дало ему возможность по-новому взглянуть на процесс познания и исследовать тонкие структуры мышления и всей сферы идеального в целом.

Но мысль о бытии не субстрат, а свойство бытия. И хотя в мысли о бытии чего-либо есть мысль о самом «бытии», она очень специфична: она содержит утверждение о бытии определенного существования. Что хорошо понял и показал Гегель. Однако, согласно Гегелю, мышление изначально укорененно, субстанциализировано в сущем, и мыслительную определенность необходимо понимать как бытийственную определенность. В-себе-сущий мир поэтому с самого начала должен был трактоваться в качестве *логицистско-спекулятивного*. Именно в такой форме дал о себе знать в этом контексте объективно-идеалистический логицизм Гегеля. Но как ни парадоксально, именно логицизм позволил Гегелю усилить его спекулятивную позицию и проанализировать важнейшие теоретические проблемы познания. Установив конкретную корреляцию бытия и мышления, Гегель положил начало исследованию гомологии структур понятия и действительности, исследованию, кото-

рое затем было особенно плодотворно продолжено в феноменологической традиции Гуссерлем, отчасти Дильтеем и Хайдеггером.

Развитие спекулятивного замысла, который у Гегеля объединяется с диалектическим, связано, стало быть, с разработкой ценных и для наших дней черт философии Гегеля. Правда, спекулятивная позиция создает и особую сложность в понимании гегелевской системы. Оговоримся, что, конечно, вся проблематика гегелевской философии не сводится только к идее спекулятивного. Однако именно специфическая реализация последней лежит в основе гегелевского философствования. Поэтому понять Гегеля — это значит прежде всего осмыслить реальное содержание спекулятивного, уточнить смысл его спекулятивной философии. Что особенно важно для понимания содержательного проблемного замысла Гегеля относительно понятий «абсолютный дух» и «абсолютная идея».

Гегель понимал «спекулятивное» как «постигающее единство определений в их противоположности, то *утвердительное*, которое содержится в их разрешении и переходе»¹⁰. Стало быть, через «спекулятивное» выражается интерес к целостности любой области: к целостности философских дисциплин и самой философии (вот почему у Гегеля спекулятивный замысел объединяется с логическим системным), к целостности самих понятий и принципов.

Акцент на содержательную целостность понятий и принципов — на то, что составляет основу «спекулятивного» замысла Гегеля применительно

¹⁰ Гегель. Энциклопедия философских наук. § 82.

к понятиям «абсолютного», — означает, во-первых, содержательную наполненность и внутреннюю самодостаточность, т. е. конкретную «завершенность» в-себе каждого из спекулятивных понятий. Во-вторых — что важно для Гегеля и для понимания его философской системы, — акцент на целостность означает необходимое содержательное систематизирование понятий, их «иерархическое упорядочение» в соответствии с конкретными задачами исследования. Гегелевское утверждение о целостности и самодостаточности спекулятивных понятий имеет важнейшее философское значение: Гегель ведет речь не о простых формальных понятиях как обычных принципах и инструментах познания, он толкует «абсолютный дух» и «абсолютную идею» как диалектические структуры, фундирующие единство действительности. Каждое из понятий — это не только специфический модус реальности, но и ее — всякий раз по-разному, с различных позиций, — систематически представленная содержательная целостность. Вот почему понятия «абсолютная идея» и «абсолютный дух» трактуются Гегелем как *спекулятивные* понятия, как реальные принципы развертывания спекулятивной философии, содержательные принципы «спекулятивной онтологии». И вот почему гегелевское понимание спекулятивного понятия — это разворачивание единой целостной концепции со множеством различных смысловых оттенков, содержательных и функциональных аспектов. Их конкретное выявление — одна из задач предпринимаемого исследования. Здесь же важно подчеркнуть, что при всей сложности и многоаспектности каждого из спекулятивных понятий, все они «едины в себе» в многообразии своих смысловых от-

тенков. Этот важнейший факт выражается Гегелем в формулировках типа: «быть равным самому себе» в конкретных проявлениях ¹¹, «согласие с самим собой» или содержательное «единство в глубинах самого духа» ¹² и т. д. Стало быть, сколь бы многогранным ни было содержание понятия, сколь многоцветна ни была бы палитра его смысловых оттенков, лишь в единстве всех своих определений, только как одно целое оно способно выразить (а для Гегеля это означает «определить») единство действительности, а стало быть, выполнить свою специфическую функцию в философской системе. Конкретное содержание этой целостности понятия раскрывается лишь через постижение всех его аспектов, взятых в их диалектическом взаимодействии и взаимодополнительности. «Спекулятивное,— пишет Гегель,— есть ... как раз то, что не имеет в себе односторонних определений и не исчерпывается ими, а как тотальность совмещает в себе те определения...» ¹³ Этот момент «совмещения» и есть реальный содержательный центр понятия. Но центр, который не статически-постоянен, а диалектически-подвижен и изменчив — в соответствии с изменяющимися приоритетами содержательных аспектов как внутри понятия, так и самих понятий в системе в целом. «Абсолютный дух» и «абсолютная идея» выполняют в системе Гегеля различные функции и несут уникально-конкретную — соответствующую отведенному им в системе Гегеля месту — смысло-

¹¹ См.: *Гегель*. Наука логики. Т. 3. С. 288. Ср. также текст учения об идее познания и идее жизни, который изобилует подобными формулировками (см.: *Гегель*. Наука логики. Т. 3. С. 216 и далее).

¹² *Гегель*. Энциклопедия философских наук. § 24, прибавл. (Т. 1, С. 127). Ср. также §§ 32, 35.

¹³ Там же. § 32, прибавл. (Т. 1. С. 139).

вую нагрузку. (Специфические функции и содержание понятий устанавливаются в отношениях сопоставления и различия их друг с другом. Поэтому сравнительный анализ станет основным методом нашего предпринимаемого в последующем исследования содержания понятий абсолютного духа и абсолютной идеи.)

Однако общая особенность этих фундаментальных гегелевских понятий состоит в том, что, взятые в единстве своих определений, они — каждое по своему — выражают системно-диалектический замысел Гегеля. Потому Гегель и предпосылает методологически эти понятия развертыванию системы. Они образуют ту структуру, которая определяет логику развития системы. С другой стороны, содержанием целостности понятий является все бытие, т. е. сущее во всех его модусах (явление, действительность, мышление). «Абсолютный дух» и «абсолютная идея» как бы «пронизывают» систему на протяжении всего ее развития и развертываются, а стало быть, наполняются содержанием (или, как говорит сам Гегель, «узнают себя» и «познают свое собственное содержание как себе имманентное») в ее бытии, в конкретной реализации самого системного замысла. Понятия как сложные системные образования не просто «живут» жизнью системы, но и — что особенно важно для Гегеля — утверждаются в своем определенном содержании только в конце развертывания всей системы. В том и состоит трудность освоения этих понятий, что они предпосланы (не реально, а логически — и в этом специфика гегелевской философской позиции, что будет показано в дальнейшем) развитию философской системы и одно-временны ей; они определяют, «полагают» систему и определяются, конкретизиру-

ются в ней. Содержательное развертывание понятий и есть реальное развертывание самой философской системы. Только целостный и конкретный анализ системы и ее развития дает возможность проникнуть в суть понятий. Но развитие системы — это реализация системной целостности самих фундаментальных понятий «абсолютный дух» и «абсолютная идея». Выходит, что всякий, кто приступает к исследованию отношения центральных для всей философии Гегеля спекулятивных понятий, должен проводить анализ как бы на двух уровнях.

1. На методологическом — когда предметом анализа становится сложная, скрытая от поверхностного взгляда, логика развертывания понятий. Это предполагает, во-первых, конкретное исследование каждого понятия в единстве его смысловых оттенков. Во-вторых, уточнение отношений понятий друг с другом, установление определенной логической «приоритетности» понятий и ее корреляции с конкретным теоретическим замыслом.

2. На спекулятивно-онтологическом уровне — когда анализу подлежит уже сама философская система Гегеля как реальное пространство конкретного содержательного развертывания спекулятивных понятий в их системной целостности; как само-реализация ее внутренней логики.

При этом анализ должен осуществляться на двух уровнях *одновременно*. Ибо замысел Гегеля состоит как раз в том, чтобы онтологическое развертывание системы доказало (что означает: утвердило в качестве действительного) как спекулятивную содержательность понятий, так и их абсолютную истинность. В гегелевском анализе присутствуют как бы два «плана», которые должны быть воспринимаемы в качестве одновременных. Они должны быть « совме-

щены» друг с другом во времени. Одновременность, стало быть, означает не взаимо-дополнительность, а *взаимо-проникновение* двух уровней, и следовательно, двух различных точек зрения или позиций, в рамках которых должно вести анализ. Речь идет не о проведении анализа в области пересечения обеих позиций, а — в силу специфики самого предмета исследования — постоянное «удержание» в мысли этих обеих точек зрения. Такое «удержание», которое позволяет всякий раз при анализе на одном из уровней иметь в виду содержательный замысел другого.

Задача состоит также и в том, чтобы одновременно «ухватить» в анализе как целостность, так и ее элементы, что имеет отношение и к уровням анализа, и к конкретному рассмотрению предмета исследования. В применении к спекулятивным понятиям «абсолютный дух» и «абсолютная идея» это означает проведение такого исследования, которое позволило бы не только установить общий смысл каждого из понятий, но выявить их смысловые аспекты и их объяснить как проявления единой проблемной содержательности каждого из понятий. Для этого необходимо, прежде всего, понять сам гегелевский замысел, связанный с содержанием анализируемых нами понятий и на основании этого наметить общую «схему» их интерпретации. Далее важно уточнить специфическое содержание каждого из понятий, поставив их в конкретное отношение друг с другом, — что было существенно и для Гегеля, — и рассмотрев их на конкретном текстологическом материале. Особая сложность при этом состоит в том, чтобы представляя анализируемые понятия в их динамике, в их постоянном самосозидающем движении, в их взаимопроникновении и взаимообосно-

вании, т. е. так, как они реально и существуют в гегелевской системе, что образует трудность для понимания их содержания,— показать каждое из них в их конкретной целостности, специфическим образом фундирующей и определяющей развертывание самой философской системы.

Этими задачами и установками мы и будем руководствоваться в нашем исследовании, разворачивая его в соответствии с намеченным пока пунктирно планом их реализации.

§ 2. Принцип субстанции как внутренний «закон» понятий «абсолютного»

Избирая в качестве основного принципа своей монистической философской программы Одно, или Единое, Гегель находит в нем абсолютное «начало» мира: это то первое, что лежит в основе всего и определяет все в его существовании. Единое, таким образом, должно было быть понято как некое равное себе всеобщее, которое в силу своего абсолютного характера не может противоречить самому себе во всех своих проявлениях. Отсюда возникала реальная трудность: нужно было объяснить действительную «связность» мира и его единство и показать, как из Абсолютного может рождаться многообразие единичностей сущего. Гегель разрешает эту трудность тем, что «полагает» Абсолютное в качестве онтологического принципа действительности, который фундирует и определяет многообразие мира и его развития. Одновременно Гегель наделяет Абсолютное (уже как принцип) особым специфическим содержанием, которое позволяет ему выполнить сложную «конструктивно-созидающую» роль в мире, сутью которого является «само-тематизирование».

Абсолютное, по Гегелю, обладает имманентной трансцендентностью, т. е. одновременно находится и по ту сторону мира, как бы *над* ним (но не до него), и вместе с тем в *нем* самом. Притом не как нечто инородное, но напротив — как самое внутреннее и сокровенное. Создается как бы эффект «удвоения влияния» абсолютного, что выражается у Гегеля в том, что в системе одновременно действуют «абсолютный дух» и «абсолютная идея». Однако это не означает совпадения (или еще более того, отождествления) функциональной роли и содержания обоих понятий в мире и философской системе. «Абсолютный дух» и «абсолютная идея» постоянно присутствуют в мире. Но первый действует не на авансцене, а как бы «за кулисами» сцены, где разыгрывается драма (ведь дух должен преодолеть многочисленные трудности и противоречия, прежде чем он возвысится до абсолютного знания, «самоосуществится» в действительности) «мирской жизни» духа. Он — «режиссер» спектакля. «Из-за кулис» он «руководит», «управляет» всем реальным действием и неизбежно пребывает в нем. Но пребывает специфическим образом: свои «намерения» он осуществляет через саморазвертывание «абсолютной идеи», в которой «находится» как в самом себе. «Абсолютный дух» задает общие «контуры» движения понятий и его параметры, специфическим образом «полагает» и определяет этапы диалектического развертывания абсолютной идеи (логическая идея, природа, дух) как свои собственные моменты, в чем и выражается «иерархическое» первенство абсолютного духа по отношению к абсолютной идее. Однако на авансцене «театра духа», там, где происходит конкретное действие, — развертывание системы и развитие самого мира, —

действует абсолютная идея, которая, «осуществляя» «чистый» замысел абсолютного духа, «творит» содержание всего сущего. Причем «творит» специфическим образом — в соответствии с внутренней логикой своего собственного развития и движения. И потому в контексте *конкретного* развертывания системы (в «посюсторонней» действительности абсолютного) ведущую роль приобретает именно абсолютная идея, становясь ее мотором.

Но несмотря на различную функциональную специфику и значение в системе, «абсолютный дух» и «абсолютная идея» едины в своей абсолютной природе, т. е. оба эти понятия — по-своему — в процессе собственного развертывания осуществляют общую для них идею *абсолютного*. Гарантией тому является их специфическое содержание, которое по своему структурному замыслу едино для обоих понятий (это единство структурного замысла уже само по себе есть подтверждение единой природы абсолютного духа и абсолютной идеи). Это содержание может быть представлено как единство трех основных аспектов.

Во-первых, необходимо выделить в содержании аспект субстанциальности. Это первый, исходный для Гегеля аспект спекулятивно-диалектического, где акцентируется момент всеобщего. Здесь понятия выступают в качестве субстанциального, которое фундирует развитие сущего. В модусе субстанциального «абсолютный дух» предстает в качестве «абсолютно первого духа», лежащего в основе мира и «управляющего» всем происходящим в нем¹⁴. «Абсолютная идея» в этом аспекте есть имманентная

¹⁴ Гегель. Сочинения. М., 1956. Т. III. С. 39 (ср. также с. 40).

миру сущность, определяющая его развертывание¹⁵. Собственно, в такого рода формулировках провозглашается абсолютный идеализм Гегеля, утверждающий объективный приоритет всеобщего. Согласно Гегелю, всеобщее не только имеет объективное значение, а находится в мире в качестве объективно существующего¹⁶. При этом речь идет не о простом воспроизведении старого аргумента объективного идеализма, а об обосновании его специфической, логицистско-спекулятивной формы. Ведь существование приписывается спекулятивным понятиям, определенность которых изначально положена Гегелем в качестве логической.

Во-вторых, в содержании понятий «абсолютный дух» и «абсолютная идея» явно выделяется аспект активности и деятельности. Для Гегеля здесь заключен важнейший диалектический момент — имманентно присущая спекулятивному способность к *само*-созиданию и *само*-развитию. «Абсолютный дух» толкуется поэтому Гегелем в качестве «абсолютной активности»¹⁷, а «абсолютная идея» — как нечто «абсолютно беспокойное», как сама «чистая деятельность»¹⁸. При помощи этого второго аспекта содержания «абсолютного духа» и «абсолютной идеи» Гегель обозначает деятельность по их «самореализации», «самовоплощению» в действительности. Благодаря чему сами понятия становятся «мощным двигателем» реально-исторического и философского «творчества», смысл которого в обретении истинного единства мира.

В-третьих, в «архитектонике» спекулятивных понятий нельзя не усмотреть некий субъективный пласт, или, как говорит Гегель, «субъективное значение». Этот третий аспект спекулятивных понятий

¹⁵ Гегель. Энциклопедия философских наук. § 236; ср. § 237.

¹⁶ Гегель. Наука логики. М., 1970. Т. 1. С. 33.

¹⁷ Гегель. Энциклопедия философских наук. § 34

¹⁸ Там же. § 43. (Ср.: Гегель. Наука логики. Т. 3. С. 298—305.)

обозначает тот принципиально важный для гегелевской философии оттенок, согласно которому субстанциально-спекулятивное через необходимое, закономерное развитие действительности движется к наиболее полному «самосознанию», «самопризнанию» своей сущности. Именно этот принцип «самосознания» и утверждается Гегелем в качестве третьего аспекта содержания абсолютных понятий. «Абсолютный дух» и «абсолютная идея» с необходимостью выступают как сознающие себя «тотальности», способные к адекватному «самопознанию». Для Гегеля это есть способность познания самой сущности абсолютного, т. е. диалектический процесс раскрытия субстанциальности «абсолютного духа» и «абсолютной идеи». Понятия в первом и во втором аспектах предпосланы, но не тождественны себе в данном, третьем смысловом значении, ибо в последнем они предстают в модусе «индивидуально-субъективного». Стало быть, в данном аспекте спекулятивные понятия разъясняются Гегелем уже в их «частном», несубстанциальном значении. Но специфика толкования Гегелем связи аспектов содержания абсолютных понятий состоит именно в том, что реализация субстанциальности не может быть мыслима без осуществления принципа «самосознания». Последнее есть не что иное, как отстаивание идеи «конкретной жизненности (Lebendigkeit)» субстанции¹⁹.

В таком понимании выражается суть структурного замысла Гегеля относительно понятий «абсолютный дух» и «абсолютная идея». В основу их содержательного структурирования положен своеобразно разработанный принцип субстанции. Речь идет

¹⁹ Гегель. Сочинения. М., 1935. Т. XI. С. 309—310. Перевод уточнен по: *Hegel. Werke: In 20 Bd. Bd. 20. Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. III. Frankfurt/M., 1971. S. 194. Sp. S. 166.*

о специфически гегелевском толковании субстанции, развитие которого происходило в процессе критики Спинозистского понимания этой категории. Известно, что высоко оценивая философию Спинозы в целом, Гегель видел ее недостаток в отсутствии идеи активности или субъективности. В ней, писал Гегель о спинозистской философии, «отсутствует момент самосознания; исчезает Я, от него отказываются, оно (просто) поглощается»²⁰. Выход Гегель видел в выработке иного, более содержательного понимания субстанции. Результатом его теоретических поисков стало формирование целостной концепции субстанции, в которой она предстает не просто в качестве абсолютной основы мироздания, а в качестве субстанции-субъекта. Замысел Гегеля состоял в том, что субстанция должна была быть *одновременно* понята и как субъект: будучи абсолютной тотальностью, она как целое является внутренне детерминированной своей собственной деятельностью. Детерминирована не позитивным существованием некоего индивидуального существа — как часто недостаточно корректно толкуется гегелевское понятие субъекта²¹, — а деятельностью, содержанием которой является рефлексивное самотематизирование.

Отличие гегелевской трактовки субстанции от ее понимания Спинозой состоит в том, что Гегель представляет субстанцию не в качестве некоего позитивного существования, а как негативное отношение к самой себе, которое, собственно, и является основой ее саморазвития. Утверждение «самосознания» в качестве момента «целостности» субстанции есть не что иное, как полагание некоторой негативности в качестве активной величины, которая не может быть просто «нейтрализована» позитивным

²⁰ Ibid. S. 166.

²¹ См., напр.: *Macherey P. Hegel on Spinoza*. Paris, 1979. P. 160.

моментом (самой субстанцией как первоначалом), а должна быть «превзойдена», снята в его отрицании, т. е. в движении от субстанции к модусам и атрибутам (к единичностям и их множествам). Момент саморефлексии, стало быть, есть тот конструктивный диалектический момент, который позволяет объяснить процесс развития многообразия действительности как внутреннее, имманентное субстанции, диалектическое развертывание собственного содержания. Вот почему «самосознание» объявляется Гегелем не просто характеристикой субстанции, а ее сутью. Лишить субстанцию «самосознания» — значит отказать ей в способности к развитию, разрушить ее содержательную целостность.

Все три вычлененных нами аспекта содержания понятий «абсолютный дух» и «абсолютная идея» есть по существу раскрытие сути *принципа* субстанции, единственно истинное, абсолютное осуществление которого Гегель связывает с этими понятиями. Если в первом аспекте непосредственно утверждается субстанциальность «абсолютно первого духа» и «абсолютной идеи» по отношению ко всему сущему, то два их других значения являются разъяснением того, в каком смысле они как субстанция должны одновременно быть поняты и как «субъект». Вот почему каждое из понятий может быть понято и верно истолковано лишь в единстве всех трех его аспектов; они не просто взаимодополняют друг друга, а являются взаимопроникающими и взаимоопределяющими или объясняющими элементами целостности. Такова суть структурного замысла Гегеля относительно рассматриваемых важнейших понятий. Именно в силу их глубинно значимого содержания — быть «творцом» и мотором диалектического развертывания — Гегель

и приписывает им центральную, ключевую роль в своей системе.

Вычлененные здесь аспекты понимания понятий вообще очень важны для Гегеля с точки зрения исходных, фундаментальных для всей системы идей и принципов; причем важна и последовательность, в какой они представлены: собственно субстанциальный аспект, деятельностный и аспект субъективности. Именно в такой *логической* (или «приоритетной») последовательности диалектически разворачивается у Гегеля абсолютное (в своем «самоосуществлении» и «самопознании»), а вместе с ним и через него и вся его система. К этому мы еще обратимся более подробно.

«Тройственная схема», вычлененная здесь с целью прояснения глубинной логики толкования понятий «абсолютный дух» и «абсолютная идея», конечно, не лежит на поверхности гегелевского изложения, с чем, собственно, и связана сложность их адекватного анализа. Она является как бы логическим каркасом, который становится явным, «видимым» только при анализе конкретных смысловых характеристик каждого из понятий. Было бы, однако, ошибкой рассматривать эту исходную схему только в качестве абстрактной и произвольной; она представляет собой достаточно дифференцированный набор методологических подходов и приемов, которые реализуют единый для обоих понятий структурно-содержательный замысел. Поэтому огромное значение такого логического каркаса представляется несомненным.

Но определенность и общность структуры «положна» Гегелем лишь в самом замысле структурирования, в его «идее». Конкретное же осуществление замысла специфицирует схему. Вот почему понятия различаются друг от друга, причем различаются со-

держательно и функционально. Однако в силу того, что их «архитектоника» едина, содержание и центральные функции каждого из понятий Гегель определяет и обосновывает только через реальное соотношение и различие их друг с другом. Причем делает он это не абстрактно, а вполне конкретно, в контексте развертывания самой философской системы. Ибо именно здесь понятия становятся *действительными*, или наполняются действительным содержанием и уже в качестве таковых раскрывают свою сущность. Но гегелевский замысел сопоставления понятий состоит еще и в том, чтобы вычленив их существенные, определяющие отношения и установить некоторую «субординацию», или «иерархическую» их последовательность. Диалектический характер замысла состоит в том, что такая последовательность не полагается им в качестве абсолютной, а определяется как относительно подвижная. Это дает возможность Гегелю, во-первых, раскрыть понятия «абсолютный дух» и «абсолютная идея» во всем многообразии их значений, а во-вторых, — что представляет суть гегелевского толкования и применения принципа системности и чему не всегда придается должное внимание при анализе, — наиболее последовательно и доказательно обосновать не только систему в целом, но и конкретное проблемное содержание ее частей, представив их в качестве определенных целостностей, имеющих самостоятельное значение.

Определяя относительную иерархию понятий «абсолютная идея» и «абсолютный дух», нужно иметь в виду конкретную «систему координат», в контексте которой осуществляется их сопоставление, а следовательно, уточнение их содержания. В пределах всей гегелевской системы, включающей логику, фи-

лософию природы и философию духа, «иерархически» первым является понятие духа, выступающего в значении абсолютного. Когда же Гегель обращается в Логике к миру «простых сущностей, освобожденных от всякой чувственной конкретности»²², то центральным понятием, «реализующим», «излагающим» идеальное (в смысле идеала) содержание абсолютного духа, является понятие абсолютной идеи, отождествляемой здесь с идеей логической. Общая «схема» конкретного понятия становится наиболее плодотворной, т. е. наиболее определенной и развитой, именно в той «системе координат», где это понятие играет главенствующую роль: здесь оно как бы попадает в адекватную себе стихию. В случае с понятием «абсолютная идея» такой аутентичной системой координат является «Наука логики». Вот почему важно начать рассмотрение содержания понятия «абсолютная идея» именно с его развертывания в материале «Науки логики». Не менее важна для разъяснения смысла понятия и сама конкретизация, которую оно обретает в различных частях гегелевской системы: благодаря ей не просто реализуется объективно-идеалистический системный замысел, но и развертывается исследование целого ряда конкретных философских проблем. Отсюда — необходимость содержательного анализа понятий «абсолютный дух» и «абсолютная идея» на материале целостного развертывания философской системы Гегеля, изображением которой является «Энциклопедия философских наук».

Эту и ряд других конкретных задач, связанных с исследованием понятий абсолютного, мы и попытаемся реализовать в дальнейшем.

²² Гегель. Наука логики. Т. 1. С. 112. (Текст сверен и уточнен по: Hegel. GW. Bd. 11. Wissenschaft der Logik 1. 1978. S. 29.)

Глава вторая

Абсолютная идея: проблемы и содержание

«Абсолютная идея» является для Гегеля одной из центральных категорий его философии. Она своеобразно фундирует развертывание гегелевской системы, определяя ее содержание. Анализ смысловых аспектов этого понятия связан с рядом специфических трудностей, обусловленных, прежде всего, тем, что «абсолютная идея», понимаемая Гегелем как самая богатая и содержательная категория логики, должна была представлять собой синтез всех форм движения логических категорий, итог, результат полного развертывания логики. В этом смысле содержанием абсолютной идеи является все содержание гегелевской логики, только через анализ диалектики движения которой и возможно проникновение в суть понятия «абсолютная идея». Толкуемая Гегелем как суть и средство развертывания логического содержания, абсолютная идея полностью идентифицируется Гегелем с идеей логической. Чем, собственно, и обосновывается специфически-логицистский характер развертывания гегелевской философской системы.

Однако суть логицистского замысла Гегеля заключается не просто в провозглашении логической идеи в качестве основы системы,— в силу чего субстанциализируется и абсолютизируется сама логическая идея,— а в объявлении Гегелем логического «отправным пунктом», основанием развертывания духа через природу в логическое, уже «наполненное» своим понятием и осуществленное в качестве абсолютной фи-

лософии, или чистой логики. В этом смысле Логика начала обосновывается только через конкретное развертывание Логики конца. По отношению к «логической идее» это означает, что ее содержание полностью открывается только в ее «самооткровении», осуществляемом путем «переходов» в природу и действительный дух. «Переходов», сутью которых является «саморазвитие» логической идеи в абсолютный дух. Абсолютное завершение идеи тем самым состоит в «обретении» абсолютного знания, т. е. такого знания, которое направлено на постижение своего собственного понятия.

Отсюда — масштабная, всеохватывающая концепция гегелевского понимания «абсолютной идеи». С одной стороны, Гегель «задает» содержание этого понятия в своей «Науке логики». С другой стороны, в силу того, что абсолютная идея как тотальность толкуется Гегелем шире, чем лишь внутри-логическое основание, ее содержание не ограничивается непосредственно логическими характеристиками; логическая идея получает завершение в ее опосредовании действительностью. Поэтому в «Энциклопедии философских наук» Гегель последовательно разрабатывает содержание понятия абсолютной идеи на материале реальной философии. При этом суть гегелевского толкования абсолютной идеи состоит в том, что энциклопедическая содержательная разработка мыслится им как реальное развертывание логического «наброска» этого понятия.

Стало быть, выработка целостного представления относительно гегелевской трактовки «абсолютной идеи» возможна на пути ее конкретного анализа на основе «Науки логики» и «Энциклопедии философских наук».

Следуя системному замыслу Гегеля, мы попытаемся в этой главе вначале установить общий логический смысл гегелевского толкования «абсолют-

ной идеи», выявить ее содержание в Логике. На основе результатов этого логического анализа мы будем стремиться в дальнейшем осмыслить целостную гегелевскую концепцию абсолютной идеи, раскрыть то содержание и значение, которыми Гегель наделяет это понятие в своей целостной философской системе.

§ 1. «Наука логики»:

ее история и место в системе Гегеля

Прежде чем приступить к изложению гегелевского толкования «абсолютной идеи» в Логике и обсуждению собственно логической концепции Гегеля, представляется необходимым совершить некий экскурс в историю создания Гегелем «Науки логики». Это важно не только в целях вычленения конкретных этапов формирования «Науки логики», но и с точки зрения выяснения гегелевского толкования логики, прояснения содержания проблем, решаемых в ней Гегелем.

Гегелевский манускрипт по психологии и трансцендентальной философии 1794 года (*Ein Manuskript zur Psychologie und Transzendentalphilosophie*)¹,

¹ Этот текст, как и ряд других важнейших текстов Гегеля, относящихся к 1792—1796 гг., был впервые опубликован в недавно вышедшем 1-м томе историко-критического издания Собрания сочинений Гегеля, предпринятого Гегелевским архивом в издательстве Ф. Майнера в Гамбурге (ФРГ) (*G. W. F. Hegel. Gesammelte Werke. Bd. 1. Frühe Schriften/Hrsg. F. Nicolin, G. Schüler. Frankfurt/M., 1989. Далее — Hegel. G.W.*). Цель данного издания — представить читателю полное академическое критически выверенное собрание сочинений философа. Издание включает тексты сочинений, опубликованные или представленные в рукописях самим Гегелем, а также фрагменты, наброски и прибавления к ним. При этом воспроизводятся все издания, которые претерпело то или иное сочинение при жизни философа. Сохраняется первоизданность текстов, оригинальность гегелевского языка.

его философские письма к Гельдерлину, Фихте, Шеллингу, теологические сочинения Бернского периода, Бернские и Франкфуртские штудии 1795—1800 годов², а также так называемый Франкфуртский набросок системы, датированный 14.09.1800 г., — то, где нащупываются идеи и проблемы гегелевской логики, в определенном смысле намечается ее тематика, — могут рассматриваться только как пред- история Логики.

История Логики, становление логической проблематики в адекватном пространстве логики начинается в Йенский период деятельности Гегеля, когда он в качестве молодого доцента университета приступает к чтению в зимнем семестре 1801/1802 года курса лекций по логике и метафизике. В это же время он задумывает и публикацию книги под названием «Логика и метафизика»³. Но гегелевскому проекту не суждено было

Весь материал выстраивается в хронологической последовательности, что позволяет проследить историю формирования и развития гегелевских философских идей. Эти важнейшие черты издания определяют его научную ценность и значимость. Майнеровское издание — это, по существу, первое фундаментальное издание, представляющее читателю аутентичного Гегеля во всей его разносторонности и полноте. И потому сегодняшнее гегелеведение немислимо без опоры на это историко-критическое Собрание сочинений Гегеля. Представленные здесь тексты образуют реальное пространство для гегелеведческих исследований и выступают в качестве критерия оценки их истинности. Используемые в настоящей работе цитаты из текстов Гегеля сверяются и уточняются по данному изданию.

² Показателен текст 28 — «Трансцендентальная идея», — написанный Гегелем в 1795 г. (см.: *Hegel GW. Bd. 1. S. 195—196*). Изложенное здесь понимание разума как конечной цели и идеи как принципа мира будут развиты Гегелем в Йенской логике 1804—1805 гг.

³ Наброском книги является известный Йенский фрагмент «Логика и метафизика», опубликованный в т. 5 Майнеровского издания сочинений Гегеля. См.: *Logika et Metaphysik//Hegel. GW. Bd. 5.*

осуществиться. И причиной тому стало уже сформированное к этому времени стремление Гегеля представить набросок целостной системы философии, включающей в себя наряду с традиционными философскими дисциплинами также и некоторые естественные науки. Гегель провозглашает необходимость последовательного осуществления в философии принципа системности, что только и даст ей, по его мнению, возможность реализовать свою важнейшую задачу, а именно: понятийно выразить единство мира ⁴.

Неопубликованная рукопись Гегеля под названием «Логика, метафизика, натурфилософия» (*Logik, Metaphysik und Naturphilosophie*) ⁵, над которой он работал в 1804—1805 гг., может рассматриваться по существу как первая гегелевская по-

Я сознательно ограничиваюсь лишь указанием на этот ранний проект логики Гегеля, имея в виду, что его анализ уже был достаточно глубоко и полно осуществлен в гегелеведческой литературе. Среди многочисленных работ по данной теме особый интерес представляют монографии западногерманских исследователей: *Trede J. Hegels frühe Logik (1801—1803/04)//Hegel-Studien. 1972. H. 7. S. 123—168*; *Düsing K. Idealistische Substanzmetaphysik: Probleme der Systementwicklung bei Schelling und Hegel in Jena//Hegel in Jena. Bonn, 1980. S. 25—44 (Hegel-Studien. Bh. 20)*; *Kimmerle H. Das Problem der Abgeschlossenheit des Denkens. Bonn, 1970 (Hegel-Studien)*. Содержание гегелевского проекта логики 1801—1802 гг. в аспекте формирования принципа системности и историзма подробно анализируется в книге Н. В. Мотрошиловой «Путь Гегеля к „Науке логики“ (Формирование принципов системности и историзма)» (М., 1984. С. 82—111).

⁴ Свое развернутое понимание принципа системности и научное обоснование необходимости его применения к философии Гегель представит в знаменитом Предисловии к «Феноменологии духа». См. об этом, а также о гегелевской трактовке принципа системности в книге Н. В. Мотрошиловой «Путь Гегеля к „Науке логики“...».

⁵ Впервые эта рукопись опубликована в историко-критическом издании Собрания сочинений Гегеля. См.: *Hegel. GW. Bd. 7. S. 1—338*.

пытка научного изложения целостной системы философии. Логическое исследование в этом изложении имеет фундаментальное значение. И хотя логика и метафизика толкуются все еще как отдельные философские дисциплины, здесь уже устанавливается их необходимая внутренняя связь. Объявляя частями философии логику, метафизику и натурфилософию, Гегель стремится показать их как взаимодополняющие, взаимовыводимые и системно-организованные научные дисциплины. В своем толковании метафизики Гегель еще во многом придерживается структурного членения вольфовской метафизики. Усматривая цель метафизики в анализе абсолютных принципов познания, которые выражают бытие и сущность всех вещей, Гегель вычленяет три измерения бытия, явно совпадающие с объектами прежней метафизики: душа, мир и высшая сущность. Но они толкуются уже не в качестве предмета метафизики, а как конкретные проявления, моменты абсолюта, принципы его реальной самоидентификации. Собственно метафизические определения выступают при этом как «пред-положенные», «пред-данные», и задача логики, по замыслу Гегеля, состоит в их апробации и конкретном осуществлении. Правда, само понимание логики Гегелем отличается здесь от зрелого, более позднего: оно еще во многом тяготеет к традиционно-аристотелевскому.

Логика 1804—1805 гг., демонстрирующая процесс определения вссобщим самого себя, включает анализ простых структур отношения бытия и мышления. В ней обсуждается по существу проблематика антиномий чистой рефлексии,— в чем, несомненно, усматривается влияние Канта,— и тема познания

рассматривается лишь в той степени, в которой она может быть реально описана в категориях рефлексивной логики. Стало быть, анализу подвергается сама форма познания, его структура. Но тогда вне рассмотрения оказывается познаваемая реальность, конкретная материя познания, т. е. познание фактически остается отделенным от его содержания. Это разделение, по мысли Гегеля, снимается в метафизике: метафизика проводит самоидентификацию познания и его содержания, чем реализует тотальность познания. Метафизика, стало быть, «вбирает» в себя логику, «снимает» ее сущность, а с ней и содержание ее основного метода, диалектики. Вот почему в ней различные моменты полагаются не просто как индифферентные, а в качестве негативного единства для себя сущих моментов. В этом и заключается содержательная тотальность абсолюта. Эту тотальность, или себя реализующую абсолютную всеобщность, Гегель называет абсолютным духом. Абсолютность определяет способность духа «являться» и познавать себя как бесконечное. Метафизическая тотальность в этом смысле толкуется Гегелем в качестве пространства, где абсолютный дух обретает единство с самим собой. Именно в этом единстве снимается иное логического (само метафизическое) или раскрывается содержание познания. Только так абсолютный дух, познавая себя в другом, становится содержательно равным себе и обретает свою реальную целостность⁶.

Однако Гегель, как доказывает на основе анализа ранних гегелевских текстов западногерманский ис-

⁶ См.: *Hegel. GW. Bd. 7. Jenaer Systementwürfe II. S. 176 ff.*

следователь К. Дюзинг, в то время еще не располагал «теорией определенной негации с позитивным результатом»⁷. И потому рефлексивные определения, с помощью которых познается абсолют, формулировались лишь в качестве антиномий, остающихся принципиально непреодолимыми. Вместо утверждения «позитивного единства» этих антиномий провозглашался, как очень точно замечает Дюзинг, «постулат об интеллектуальном созерцании как таком единстве»⁸. Именно в силу негативного характера ранней гегелевской диалектики тотальность абсолюта здесь лишь постулировалась, полагалась в рефлексивных определениях в качестве их негативного единства. Реально же дух не мог обрести самоидентификацию в другом: другое оставалось лишь противоположным духу, духом со знаком «минус». Действительную самоидентификацию абсолютного духа, реальное содержательное единство мира (описание чего, собственно, и является задачей метафизики) Гегель сумел выразить лишь в «Науке логики».

Но значение манускрипта 1804—1805 гг. состоит в том, что Гегель, откликаясь на кантовскую и фихтевскую идею обновления логики и метафизики и развивая их спекулятивное толкование, представляет их уже как части системы, в которых формулируются и обосновываются принципиальные для нее диалектические цели. При этом логика, хотя и толкуется Гегелем еще как отделенное от метафизики систематическое введение в спекулятивное знание, но она одновременно определяет и системное

⁷ Düzing K. Idealistische Substanzmetaphysik... (Hegel-Studien. Bh. 20). S. 33.

⁸ Ibid. S. 32. Cp.: Hegel. GW. Bd. 7. S. 127 ff.

членение, задает «параметры» системы. Ибо выступает «как инструмент систематической экспликации абсолюта»⁹.

Мы далеки от мысли абсолютизировать значение гегелевского логического проекта 1804—1805 гг. Трудно не согласиться с Н. В. Мотрошиловой, считающей, что «логика, как ее в самом начале XIX века понимает Гегель, еще не приобрела и не могла приобрести конструктивно-моделирующего значения для построения системы»¹⁰. Однако нельзя и затушевывать роль гегелевского проекта логики 1804—1805 гг., являющегося некоторым, хотя и промежуточным, но важным результатом на пути формирования концепции «Науки логики», новой модели толкования логики¹¹. Историческое значение рукописи 1804—1805 гг. состоит в том, что в ней Гегель делает реальные шаги на пути реформы логики, создания логики содержательной, диалектической. Здесь разрабатывается ряд конкрет-

⁹ Ibid. S. 32.

¹⁰ Мотрошилова Н. В. Путь Гегеля к «Науке логики»... С. 95.

¹¹ Значению Йенских логических набросков для «Науки логики» была посвящена широкая дискуссия в западной гегелеведческой литературе в конце 60-х — начале 80-х годов. Тон дискуссии задавался спором между Х. Ф. Фулдой и О. Петтелером. В работе «Das Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik» (Frankfurt/M., 1965) Фулда отстаивал содержательную преемственность Йенских проектов и «Науки логики» Гегеля. При этом он рассматривал йенские проекты 1801—1802 и 1804—1805 гг. как некий набросок поздней логики, ее «план» (S. 132—138, 140 ff.). Петтелер же, наоборот, указывая на несовершенство ранних логических проектов, доказывал их существенное содержательное и теоретическое отличие от «Науки логики» (Pöggeler O. Die Komposition der Phänomenologie des Geistes//Materialien zu Hegels Phänomenologie des Geistes. Frankfurt/M., 1973. S. 360 f.). В дискуссию были вовлечены и другие гегелеведы, высказывающие как радикальные, так и умеренные оценки вариантов «ранней» логики Гегеля и ее роли в формировании зрелой логической концепции. Ср.: Kimmmerle H. Das Problem des Abgeschlossenheit des Denkens: Hegels «System

ных принципов нового метода логики, метода диалектики. Кроме того, намечается процесс содержательного сращения логики и метафизики, процесс, который впоследствии привел к выработке новой продуктивной трактовки логики как спекулятивной метафизики. Одновременно некоторые важнейшие философские принципы, такие, как провозглашение «абсолюта» в качестве единой и единственной метафизической субстанции, принцип самоидентификации абсолюта, принцип системности и научной целостности и др., частью заимствованные у Канта и особенно у Шеллинга, наделяются Гегелем собственно логическим содержанием. Дальнейшее формирование и развитие принципов логики осуществляется Гегелем не столько на пути их расширения, сколько через углубление их содержания, уточнение и конкретизацию его аспектов, благодаря чему выкристаллизовывается собственно гегелевское специфическое толкование философских принципов и логических основоположений. При этом принципы своей логики Гегель развивает уже в контексте системного подхода к философии¹². Основной проблемой в связи с этим становится проблема обоснования си-

der Philosophie» in den Jahren 1800—1804. Bonn, 1970 (Hegel-Studien. Bh. 8); *Idem*. Ideologiekritik der systematischen Philosophie: Zur Diskussion über Hegels System in Jena//Hegel in Jena. Bonn, 1980. S. 53—71 ff.; *Düsing K.* Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik: Systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zum Prinzip des Idealismus und Dialektik. Bonn, 1982; *Baum M., Meist K.-R.* Durch Philosophie leben lernen: Hegels Konzeption der Philosophie in den neu aufgefundenen Jenaer Manuskripten. Bonn, 1977.

¹² В 1805 г. в письме к Фоссу Гегель ведет речь о написании книги, которая будет содержать целостную систему философии. (См.: *Briefe von und an Hegel/Hrsg. J. Hoffmeister*. Bd. 1. Hamburg, 1952. S. 99). В издании Хоффмайстера это письмо датируется 24.08.1805 г. Однако вполне вероятно, что набросок письма был выполнен уже в мае 1805 г., о чем повествует и сам Хоффмайстер

стемы, нахождение той теоретической парадигмы, которая фундировала бы и определяла развертывание системы, а следовательно, и самого логического исследования, являющегося к тому времени уже признанной основой всякого философского рассмотрения.

В 1807 г. в качестве такой парадигмы Гегелем мыслится «Феноменология духа». В аннотации к «Феноменологии», написанной им и опубликованной в июне 1807 г. в Бамбергской газете, он анонсирует и ведет речь также о втором томе, который «будет содержать систему логики как систему спекулятивной философии и две остальные части философии: науки о природе и духе»¹³. Логика ставится, таким образом, в определенную связь с «Феноменологией»: она не просто объявляется Гегелем «первым продолжением» «Феноменологии духа», но и устанавливается их конкретное отношение; феноменология мыслится Гегелем в качестве определенной пропедевтической науки, непосредственно «выводящей» «чистое» содержательное пространство логики¹⁴. Стало быть, «Феноменология» становится определенным этапом на

(см. примеч. d). Это означает, что Гегель уже в мае 1805 г., на завершающей стадии своей работы над рукописью «Логика, метафизика и натурфилософия», окончательно убеждается в правильности своего систематического выбора. (См. об этом также: *Hegel. GW. Bd. 12. Wissenschaft der Logik; Bd. 2. Die subjektive Logik/Hrsg. F. Hagemann, W. Jaeschke. Hamburg, 1981. Editorischer Bericht. S. 322 (insbesondere Fussnote 8).*)

¹³ *Hegel. GW. Bd. 9. Selbstanzeige der Phänomenologie des Geistes. S. 447. Ср.: Ibid. S. 471.*

¹⁴ *Ibid.* Как бы в подтверждение этой мысли библиограф Гегеля К. Розенкранц указывает, что в летнем семестре 1806 г. тот читал лекции по логике только в связи с феноменологией: «...он брал ту (феноменологию. — М. Б.) в качестве введения к этой (логике. — М. Б.) и от понятия абсолютного знания непосредственно переходил к понятию бытия» (*Rosenkranz K. G. W. F. Hegels Leben. Berlin, 1844. S. 214.*)

пути создания Логики. Но сколь реально важен этот этап формирования образа гегелевской логики? Насколько написание Гегелем «Феноменологии духа» связано с выработкой программы обоснования его логики?

Объяснение связи «Феноменологии духа» и «Науки логики» — одна из сложнейших и фундаментальных проблем гегелеведения. Фундаментальных в том смысле, что здесь по существу ставится вопрос о логике развития философской системы Гегеля, ее структуре и содержании. И действительно, у Гегеля можно найти как бы два варианта структурирования его философской системы. Первый (планируемое построение «Системы наук»): феноменология—логика—прикладные дисциплины (натурфилософия, история философии, философия истории, права, религии и т. д.). И второй вариант — вариант «Энциклопедии философских наук», где система представлена в виде трех последовательно развитых частей: логика—философия природы—философия духа. Традиционно исследователи задаются вопросом: какой из вариантов более зрелый и более совершенный? При этом подразумевается, что более зрелый как раз и является единственно верным и адекватным гегелевским воззрениям. Другой же наделяется в этом случае лишь антикварной ценностью и рассматривается только в качестве первоначального варианта на пути гегелевских поисков модели системы¹⁵. Нам

¹⁵ Такое понимание, к сожалению, является наиболее распространенным в советской гегелеведческой литературе. Его основы были заложены в фундаментальных трудах И. А. Ильина, В. С. Чернышева, В. Ф. Асмуса, М. Ф. Овсянникова и развиты уже в 70-х — начале 80-х годов в работах И. С. Нарского, М. М. Розенталя, Е. П. Ситковского, В. И. Шинкарука и др. В западной литературе такой подход был господствующим в 60—70-е годы.

же кажется более приемлемой постановка вопроса о единой концепции гегелевского структурирования своей философской системы. Ибо сам Гегель не только никогда не отказывался (что фиксируют практически все исследователи) от первого, называемого ранним, варианта структурирования системы, но и не противопоставлял оба эти варианта, считая их вполне совмещающимися. В связи с этим важным является вопрос о том, как самим Гегелем мыслилось совмещение обоих вариантов? Ответ на этот вопрос связан с уточнением отношения феноменологии и логики в философской системе, с объяснением содержательной связи «Феноменологии духа» и «Науки логики». Но прежде чем перейти к анализу отношения, попытаемся кратко обозначить проблематику гегелевской «Феноменологии духа».

Сам Гегель в уже цитируемой аннотации к «Феноменологии духа» определяет ее тему и предмет следующим образом: «...этот том изображает *становящееся знание* (знание в процессе его становления.— М. Б.). Феноменология духа должна занять место психологических разъяснений или же абстрактных рассуждений об обосновании науки. ...Она понимает различные *образы духа* как станции (Stationen) того самого пути, который проходит дух, чтобы достичь чистого знания или стать абсолютным

Однако начавшийся в 70-х годах гегелевский ренессанс, связанный с изданием новых гегелевских текстов и материалов, а также с установлением аутентичности ранее изданных гегелевских работ, способствовал пересмотру интерпретации самой модели гегелевского философского развития. Точка зрения целостности стала господствующей при анализе теоретического развития самого Гегеля и модели его системы. И вопрос о гегелевском структурировании системы переместился в плоскость вопроса об исходных установках и реальных механизмах гегелевской философии.

духом»¹⁶. «Феноменология духа» — это научное описание того, как человеческий дух развивается в философский субъект и в качестве такового достигает абсолютного знания. Движение индивида через «станции» духа направлено к высотам «чистой» науки. Но сам процесс движения раскрывается индивиду как опыт его сознания¹⁷. В качестве «станций» духа перед нами предстают реальные формообразования, каждое из которых описывает определенный тип соотношения сознания и предмета. Сознание есть для Гегеля всегда предметное сознание, такое отношение к предметному, продуктом которого является «определенное тождество» объекта и сознания; тождество, которое предстает в качестве знания. Но это тождество — не абстрактная идентификация сознания с предметом, «переливание» предметности в сознание или простое убеждение в значимости объективности как таковой, а «истинное единство», результат особого опыта сознания, который раскрывает «истинное определение» предмета, но взятого

¹⁶ Hegel. GW. Bd. 9. S. 446.

¹⁷ «Феноменология» вначале имела другой общий заголовок, под которым она и готовилась к публикации: «Система науки Г. В. Ф. Гегеля. Первая часть. Наука об опытах сознания» (Ibid. S. 444, 469, 511). Этот заголовок сохранялся за книгой также и в процессе ее печатания. (Рукопись по существовавшей тогда традиции печаталась частями — по мере представления автором ее разделов в издательство.) И только в конце работы над книгой, а именно в процессе написания Предисловия, Гегель меняет ее название (Ibid. S. 469). Теперь первая часть «Системы науки» именуется «Феноменология духа». Изменение заголовка книги отнюдь не случайно, как не случайно и то, что произошло это в период работы Гегеля над Предисловием. Ведь именно в Предисловии, которое Гегель писал последним, он окончательно осмысливает ограниченность и самопротиворечивость непосредственного сознания, представленного в качестве разрозненных гешталтов, и утверждает спекулятивную позицию в качестве единственно научной и истинной.

не самого по себе, а в его вовлеченности в процесс сознания. Мысль, сформулированная Гегелем в разделе о сознании, поясняет эту специфику предмета и способа исследования «Феноменологии»: «Поведение сознания, которое мы должны теперь рассмотреть, следовательно, таково, что оно уже не просто воспринимает, а сознает также свою рефлексию в себя и отделяет ее от самого простого постижения»¹⁸. Здесь не просто выражается факт неизбежного вмешательства сознания в процесс восприятия «самой вещи», но и утверждается наличие особой предмет-

¹⁸ Гегель. Соч. Т. 4. С. 64—65. Таким толкованием сознания Гегель выступает против «догматизма критической философии», которая так и не смогла преодолеть противоположности сознания и предмета и возвыситься до понимания диалектики сознания. В феноменологической части «Энциклопедии философских наук» (2-ой раздел философии субъективного духа) Гегель высказывается более определенно. Критикуя кантовскую и фихтевскую философские концепции, он констатирует, что «обе философии не дошли ни до *понятия*, ни до *духа*, как он есть *в себе и для себя*, но только до духа как он есть в отношении к другому» (Гегель. Энциклопедия философских наук. М., 1977. Т. 3. С. 222). Ограниченность философских концепций Канта и Фихте Гегель резонно усматривает в том, что в них хотя и рассматривается отношение субъекта и объекта как сущностное отношение, «*истинное единство* обеих этих сторон... никогда не достигается... ибо с самого начала допущена ложная предпосылка, что «я» и «не-я» в их *раздельности*, в их *кочечности* суть нечто абсолютное» (Там же. С. 223). В «Феноменологии» Гегель вырабатывает новую, по сравнению с традицией, концепцию сознания. Особый проблемный смысл сознания уточняется Гегелем путем введения в рассмотрение сознания двух понятий: «отношение к предметному» и «знание». Гегель исходит из того, что отношение индивидуального «естественного» сознания к внешнему миру всегда опосредовано знанием свойств предметов этого мира. Сознание постольку противопоставляет себя предметной действительности, поскольку его деятельность определяется и задается знанием о предметах. Гегель толкует сознание в качестве особого отношения к предметному — отношения, которое снимало бы самостоятельность обеих сторон в их тождестве.

ности сознания. Той предметности, в которой только и возможно утверждение и осмысление «истинного единства» сознания и его предмета, а также понятийной определенности этого единства. Обращенный на себя, на свою предметность, опыт сознания делает возможным восхождение на вершину «чистой» науки, узнавание в «откровениях» абсолютного знания «чистого» понятия духа. И как бы в награду за стойкость и выносливость во всех выпавших на долю субъекта испытаниях в путешествии по «станциям» духа ему открывается абсолютная субстанция — предстающий «в совершенной свободе и самостоятельности своей противоположности» абсолютный дух¹⁹.

Итак, феноменологический замысел Гегеля состоял в том, чтобы показать становление сознания как процесс преодоления предметности и превращения его, сознания, в абсолютное знание. Феноменология предстает, таким образом, в качестве «дедукции» понятия чистой науки. Причем дедукции, осуществленной в контексте исторического процесса, действующим лицом которого является живое человеческое сознание со всеми его реальными проявлениями (наблюдением, восприятием, мышлением, познанием). «Станции» духа есть, по существу, вехи развития индивидуального сознания, восходящего к истинному знанию. И не случайно гегелевский феноменологический анализ оказался не только повернутым к истории (в смысле зарисовки некоторых действительных событий), но и обращенным в саму историю. Становление сознания, его развитие в дух не просто осуществляется в историческом процессе, но и само является историей, историей живой непосредственной деятельности сознания²⁰.

¹⁹ Гегель. Соч. Т. 4. С. 98.

²⁰ См.: Там же. С. 433.

«Отрешение» сознания от своего «мирского» предметного существования и «земной» жизненности осуществляется во имя достижения сферы «чистой» понятийности, которая только и является стихией истинного бытия духа и только в которой поэтому и может познаваться и реализовываться его абсолютная сущность. И хотя гегелевский феноменологический анализ еще сбивчив и несовершенен, хотя выбор «явлений» духа и порядок их «появления» еще во многом «интуитивно»-случаен, да и работа в целом изобилует недостатками теоретического характера (вникать в их содержание, к сожалению, нет возможности²¹), Гегелю здесь удалось «привести» индивида на вершину абсолютного знания и показать как «чистый», «в себе и для себя» сущий, невозмутимый и благой дух «рождается» из «эфира» являющегося духа, из брызжущего жизнью беспокойного и не всегда благого царства гештальтов сознания. Гегель сумел из скопления являющихся форм духа «вывести» абсолютное понятие духа. И это «общее произведение духа»²², этот «новый синтез», приобретенный в итоге многотрудного пути, проходящего через станции и полустанки духа, ждал теперь своего осуществления.

Являлась ли таким «осуществлением» абсолютного духа гегелевская Логика, или последняя стала новой точкой отсчета и понятие абсолюта по-новому формулировалось Гегелем и разворачивалось уже в

²¹ Довольно последовательно теоретические недостатки гегелевской «Феноменологии духа» анализируются в книге Н. В. Мотрошиловой «Путь Гегеля...» (см.: с. 116—168). Разрозненные замечания по данной теме можно найти в работах, посвященных гегелевскому философскому наследию, написанных Т. И. Ойзерманом, Ю. Н. Давыдовым, В. П. Кохановским, А. И. Ерыгиным и др.

²²Ср.: *Hegel. GW. Bd. 5. S. 51.*

иной системе координат; имеется ли внутренняя содержательная связь между «Феноменологией духа» и «Наукой логики» или эти две работы можно рассматривать только как рядоположенные или даже противоположные по своему значению? Вот тот круг вопросов, которые выражают содержание проблемы связи феноменологии и логики. Эта проблема действительно важна, поскольку относится к разряду тех теоретических вопросов и проблем, которые позволяют проникнуть в содержание гегелевского системного замысла и понять философскую систему Гегеля в ее целостности и развитии. Такое рассмотрение имеет особое значение для нашей темы, ибо реальная сущность фундаментальных понятий «абсолютный дух» и «абсолютная идея» раскрывается Гегелем в контексте развертывания его системного замысла и сами понятия — это «герои» и «исполнители» сего действия. Обсуждение проблематики связи «Феноменологии духа» и «Науки логики» способно одновременно прояснить и содержательный замысел самой «Логики», уточнить специфику ее новой модели, найти истоки ее теоретической силы. Это объясняется тем, что «Феноменология» является одним из этапов или содержательных вех истории создания логики Гегелем.

«Феноменология духа» то ли по воле случая, то ли по иронии судьбы, расположилась посередине того исторического отрезка времени, который был использован Гегелем для разработки собственно концепции Логики. (Вспомним: первый гегелевский проект логики относится к 1801—1802 гг.; датой рождения новой логической системы стал год 1812 — год опубликования первого тома «Науки логики»; «Феноменология» (1807 г.) исторически точно помещена в центре между этими двумя событиями). Однако

время в данном случае — это только внешний параметр процесса формирования гегелевской логики. Более существенно то, что «Феноменология духа» и содержательно находится в центре гегелевских поисков модели логики. Она как бы являет собой ту границу, которая пролегла между двумя этапами теоретических поисков Гегеля. На раннем этапе Гегель находился еще в большей степени под влиянием логических моделей своих непосредственных предшественников, и особенно Канта. В собственных поисках он во многом интуитивен и непоследователен. Да и сама логика трактуется им пока как пропедевтическая дисциплина, призванная выполнять роль введения в метафизику. Гегель еще не готов разрабатывать логику как науку, ибо неясной остается проблема обоснования логики и ее предмета.

В июне 1807 г., т. е. сразу после опубликования «Феноменологии духа», Гегель анонсирует «систему логики как спекулятивную философию»²³. Происходит явная метаморфоза в гегелевском толковании роли и значения логики. Изменяется и сама логическая модель: Гегель осуществляет кардинальную реформу логики. Суть происшедших изменений нам еще предстоит рассмотреть. Здесь же важно выяснить, была ли и насколько новая модель логики Гегеля связана с его феноменологическим анализом.

Свою работу над заявленной в качестве второго тома «Системы философии» книгой по логике Гегель начал уже в Бамберге, куда он приехал из Йены, покинутой вследствие французского нашествия, и где он дописывал последние страницы своей «Феноменологии», ее знаменитое Предисловие. Отвечая на письмо своего друга Ф.-И. Нитхаммера, возглав-

²³*Hegel. GW. Bd. 9. S. 447. Ср.: S. 463—464.*

лявшего с 1806 г. в Баварии ведомство по делам школы и церкви и видевшего основную задачу своей деятельности в осуществлении реформы школы, Гегель пишет 8.07.1807 г.: «...Я работаю, насколько это возможно, над моей всеобщей логикой и закончу ее не так скоро; я чувствую, что мне будет стоить еще много труда овладение ею настолько, чтобы она стала элементарной (в смысле доступной.— М. Б.)...»²⁴ Гегелю понадобилось пять лет для окончательной выработки нового взгляда на логику и его реализации, и эта работа стоила ему немалого напряжения сил. Свои научные поиски он совмещал в эти годы — годы Нюрнбергского периода жизни (1808—1816 гг.) — с деятельностью в качестве ректора гимназии, деятельностью, приносившей Гегелю, по его собственным замечаниям, больше хлопот и неприятностей, нежели радости и удовлетворения, и оставлявшей не так много времени для его научной работы²⁵. Однако педагогическая деятельность Гегеля была немаловажной для его философии. И не только в смысле конкретного практического применения идей и развития своеобразной теории воспитания и образования, общие основы которой были сформулированы Гегелем в «Феноменологии». Педагогическая деятельность в известной степени стимулировала логико-теоретические размышления Гегеля.

Нитхаммер привлек Гегеля к осуществлению школьной реформы. Ее важной частью было реформирование гимназического преподавания филосо-

²⁴ Briefe von und an Hegel. Bd. 1. S. 176. Ср.: Hegel in Berichte seiner Zeitgenossen Hrsg. G. Nicolini. Hamburg, 1970. S. 85 ff.

²⁵ Гегель неоднократно высказывается по этому поводу в письмах к Нитхаммеру, ван Черту и Виндишману. (См.: Ibid. S. 287, 293, 295, 300, 315 ff.)

фии, в котором — по установившейся традиции — важнейшее значение придавалось логике. Поэтому не случайно Нитхаммер считал важным разработку нового школьного курса логики, что и послужило причиной его обращения к Гегелю с предложением написать учебник по логике для лицеев. Но Гегель понимал: книга по логике для юношества может быть только «последним пробным камнем ясности»²⁶, подытоживанием результатов фундаментальных логических поисков. Написание ее он считал преждевременным, а позже (1808 г.) — и почти невозможным, в силу специфики самой науки и ее предмета, делом. Гегель критически отзывался о «школьной логике», называя ее «суррогатом» действительного знания. Он, освоивший диалектические достижения своих непосредственных великих предшественников, не мог удовлетвориться методами этой «школьной логики». Необходимость нового подхода к логике открывается ему в Нюрнберге с необычайной ясностью. В итоге гегелевская реформа действительно привела к выработке новой модели логики, которая стала основой гегелевских системных построений. Новая логика, разработанная как особая философская дисциплина, вобрала в себя учение о движении категорий и законов, диалектическое учение о формах мышления и познания, теорию научного рассмотрения.

Но новая логика — это цель, к которой в 1808—1811 гг. Гегель только стремится. В письме к Нитхаммеру от 20 мая 1808 г. Гегель откровенно признавался, что он вряд ли в Йене заложил основы для своей поздней логики²⁷. Тем самым он признавал

²⁶ Ibid. S. 176.

²⁷ Ibid. S. 230.

необходимость разработки новой концепции логики, которая должна отличаться от Йенских проектов. Однако написанные Гегелем в Нюрнбергский период жизни фрагменты, посвященные логической проблематике («О познании», «О механизме, химизме, организме и познании», «Учение о заключениях»²⁸), и его разработки для преподавания логики в гимназиях²⁹ выполнены в традициях Йенской логики. Высказываемые в них идеи, манера изложения и способ структурирования материала находятся здесь еще в прямой зависимости от идей и структур логических набросков. При этом исследователи-источниковеды рассматривают Нюрнбергские фрагменты как непосредственные заготовки для «Науки логики»³⁰. Заготовки в том смысле, что они выполнялись в период и в процессе работы Гегеля над «Наукой логики». Этот, кажущийся на первый взгляд противоречивым, факт есть свидетельство того, что Гегель в нюрнбергский период все еще находится в поисках концептуальных оснований своей логики. Он ищет тот «конструирующий» принцип, который позволил бы ему системно изложить содержание, развертывающееся в научном познании. И потому вряд ли можно согласиться с теми, кто утверждает, что уже в «Феноменологии» Гегель «задал» концепцию своей новой логики и прояснил вопросы, касающиеся ее содержания и обоснования. В этом случае полностью затушевывается, замалчивается поисковая сущность того этапа в истории создания Логики,

²⁸ *Hegel. GW. Bd. 12. S. 257—309, 328—333.*

²⁹ *Ср.: Hegel. GW. Bd. 10.*

³⁰ *Hegel. GW. Bd. 12. Editorischer Bericht. S. 325.*

начало которого ознаменовано появлением «Феноменологии».

Однако мы далеки от мысли отрицать эвристическую роль «Феноменологии» в процессе гегелевского реформирования логики. Более того, именно в «Феноменологии» Гегель заложил основы новой логики, мысля феноменологический анализ ее введением. Феноменология «расчищала» «завалы» исторической конкретности и открывала перед логикой «чистое» пространство спекулятивного. Тем самым намечался новый спекулятивно-содержательный подход к логике и стимулировалась разработка собственно логической проблематики. Но феноменология лишь создавала предпосылку для такой работы, она задавала слабые контуры новой модели логики, и даже не самой модели, а лишь ее возможных проектов. Над реальным осуществлением возможного Гегель бился вплоть до самого выхода в свет 1-го тома «Науки логики» (1812): он искал и нашел единственно истинную, соответствующую его представлениям, новую философско-спекулятивную модель логики. Но найдя ее, он обрел одновременно и новое основание философской системы. Им стал логический принцип системности, утверждавшийся Гегелем в виде своеобразной диалектико-логической системной парадигмы.

В «Науке логики» 1812—1816 гг. Гегель не только не отказался от провозглашенного им в 1807 г. структурирования философской системы, но и уточнял суть отношения феноменологии духа и логики. В Предисловии к 1-му изданию «Науки логики» он практически дословно воспроизводил сформулированную им в Бамбергской аннотации к «Феноменологии» концепцию струк-

туры его «Системы науки»: феноменология мыслится первой частью системы, вслед за которой последует вторая, содержащая логику и реальную философию³¹. Внутреннее отношение феноменологии духа и логики Гегель видит в том, что феноменологический анализ позволяет показать исторически конкретные формы движения духа как внешние проявления его действительной природы, которая описывается в терминах «чистых» определений и понятий. Последние непосредственно и составляют содержание логики. Самодвижение этих «чистых сущностей» «представляет собой то, что конституирует науку и изображением чего она является»³². Тем самым Гегель подчеркивает, что феноменология духа как бы «подготавливает» логику, «расчищая» пространство для ее деятельности: она «очищает» знание от исторической конкретности и непосредственности, от его сращенности с реальной жизнью.

Однако внесенные Гегелем в 1831 г. дополнения и уточнения в «Науку логики»³³ отражают изменение его представления о структурировании фи-

³¹ Гегель. Наука логики. Т. 1. С. 79—80.

³² Там же. С. 79.

³³ Имеется в виду, прежде всего, появившееся в ноябре 1831 г. примечание к Предисловию к 1-му изданию «Науки логики». Гегель разъяснял в нем, что в своем 2-ом издании (которое ввиду смерти Гегеля так и не увидело свет) «Феноменология» не может больше обозначаться как 1-ая часть «Системы науки», ибо само представление о системе философских наук претерпело за эти годы коренное изменение: «Это название не будет больше прибавляться во втором издании, которое появится в ближайшую пасху. Вместо сформулированного далее намерения публикации 2-ой части, которая должна была содержать все другие философские науки, я выпустил впоследствии Энциклопедию философских наук, вышедшую в прошлом году третьим изданием» (Гегель. Наука логики. Т. 1. С. 79, примеч.— Перевод уточнен по: *Hegel Wissenschaft der Logik*. Т. 1, Bd. 1. Stuttgart; Tübingen, 1832. XIII).

лософской системы. Гегель опирается здесь на уже вышедшую к тому времени тремя изданиями «Энциклопедию философских наук», реально изображающую его систему философии. Под названием «Феноменология» выступает здесь один из разделов философии субъективного духа, который должен был показать, как из «целостности» сознания «рождается» «чистое» мышление. В соответствии с внешним структурированием текста выходило, что «Феноменология духа» в ее системно-научном виде (как целостное самодостаточное исследование) утрачивала свое фундаментальное значение и оказывалась за пределами философской системы, основанием и парадигмой которой стала логика. Но насколько верно такое распространенное в гегелеведческой литературе толкование роли «Феноменологии духа» в системе Гегеля? Означало ли введение феноменологического анализа вовнутрь системы коренное изменение гегелевского понимания Феноменологии духа и ее значения? Изменение, свидетельствующее якобы о том, что в конце своей жизни Гегель стал рассматривать «Феноменологию духа» только как раннюю работу наряду с иными, которые не могли быть использованы в «готовом виде» в зрелой системе. Правомерно ли такое понимание этой структурно-системной переориентации Гегеля, согласно которой он счел ненужным предварять логическое исследование анализом феноменологическим, и этот последний рассматривал только как «рабочий материал»? Теоретическая деятельность Гегеля на закате его жизни свидетельствует об обратном.

Предпринятая им уже в 1829 г. (после выхода двух изданий «Энциклопедии» в 1817 и 1827 гг.) подготовка к новому изданию «Феноменологии духа»

была признаком высокой оценки Гегелем значимости феноменологического замысла для уже разработанной философской системы³⁴. Конечно, Гегель испытывал к «Феноменологии» определенные ностальгические чувства. В одной из записей относительно планов ее переработки он замечал: «Своеобразная ранняя работа, не перерабатывать — изложенное дано в связи с тогдашним временем»³⁵. Гегель отказывался от «коренного улучшения» книги — необходимость чего он остро переживал сразу же после выхода ее в свет³⁶, — ибо он стремился сохранить столь высоко ценимый им конкретно-исторический дух «Феноменологии». Теоретический интерес Гегеля связан с задачей уточнения статуса феноменологии духа как особого системного результата, содержание и значение которого много шире, чем только разработка метода феноменологического исследования. В связи с этим Гегель планировал в новом издании «Феноменологии» акцентировать ее пропедевтическое значение для Логики. Во всяком случае эта тема настойчиво проводится им в его заметках относительно переработки «Феноменоло-

³⁴ Хотя для нового издания требовалась переработка произведения, однако она, по замыслу Гегеля, не должна была коснуться существа дела, о чем свидетельствуют документы и письма последних лет его жизни (см.: *Hegel. GW. Bd. 9. S. 474—479*). Так, ученик Гегеля Е. Шульце (он известен как издатель «Феноменологии духа» в рамках посмертного издания работ Гегеля «*Freunde der Vereinigten*») сообщает, что только в тех местах, где встречалось «не совсем соответствующее выражение или структура предложения казалась недостаточно отчетливой», Гегель планировал «содействовать изображению с помощью незначительных изменений» (*Hegel's Werke. Bd. 2/Hrsg. J. Schulze. Berlin, 1832. V ff.*). Стало быть, речь шла лишь о стилистических правках и введении поясняющих смысл небольших дополнительных фрагментов.

³⁵ *Hegel. GW. Bd. 9. S. 448.*

³⁶ *Briefe von und an Hegel. Bd. 1. S. 136.*

гии»: «Феноменология; собственно (*eigentlich*) первая часть; — развивающее, прогрессирующее определение предмета (*fortbestimmen*) для себя; логика *позади* (*hinter* — выделено Гегелем) сознания»³⁷. Заметки эти сделаны Гегелем осенью 1831 г. Здесь выражение «собственно первая часть» — не свидетельство желания воссоздать старую структуру «Системы наук», где «Феноменология» выполняла роль ее первой части. Уточняющим словом «*eigentlich*» Гегель подчеркивал тот факт, что феноменологический анализ должен *по существу* предшествовать логико-философскому рассмотрению.

Гегелевские заметки (а также характер принадлежащих к этому периоду (осень 1831 г.) гегелевских прибавлений к «Науке логики») позволяют понять позднюю гегелевскую трактовку отношения феноменологии духа и логики. С одной стороны, внешнее отношение дисциплин в философской системе изменилось: феноменология уже не только не является фундаментом всей системы, но и не входит в нее как самостоятельная часть. С другой стороны, внутреннее содержательное отношение между феноменологией духа и логикой сохраняется: логика опирается на феноменологию, обеспечивающую «очищение» процесса познания от исторической конкретности и восхождение к «чистой» науке.

Но если это так, то что означает факт включения Гегелем феноменологии в реальную философию и ее рассмотрение в качестве раздела философии субъективного духа? Объявление Гегелем феноменологии частью философии субъективного духа и таким образом якобы ограничение ее роли только сферой духа действительно образует существенную трудность для

³⁷ *Hegel. GW. Bd. 9. S. 448.*

понимания гегелевского толкования отношения феноменологии духа к логике и философской системе в целом. Ибо «встраивание» феноменологии в реальную философию, которая, как известно, является «прикладной» по отношению к логике дисциплиной (конкретное содержание того, как Гегель понимает «прикладной» характер реальной философии, мы обсудим в дальнейшем), представляется противоречащим гегелевскому утверждению в уже цитированном нами фрагменте из Предисловия к «Науке логики» о пропедевтической роли феноменологии для логики. Однако в том и состоит суть поздней гегелевской трактовки феноменологии духа, что здесь Гегель уточняет, конкретизирует и развивает свое понимание значения феноменологического анализа. Феноменология играет уже не только пропедевтически-фундаментальную, но и конкретно-конструктивную роль в самой системе. Что связано с собственным содержанием феноменологии, а также с формированием новой модели философской системы, которая сама в своем разворачивании должна обосновать свое содержание и понятие этого содержания. В этом контексте логика, фундирующая систему, предстает как восхождение абсолютного мышления к своему собственному знанию, восхождение, которое осуществляется через «выход» абсолютного в реальность, «конструирующий» самое абсолютное. Для Гегеля важно было найти механизм этого «самоконституирования», и притом показать его не как внешний, а в качестве «самого внутреннего», имманентного самому духу. Рассматривая в качестве такового феноменологический анализ, Гегель тем самым как бы акцентирует важную «подготовительную» функцию феноменологии: через снятие противоположности сознания и предмета и обращенность сознания на себя, на свою особую предметность, она

обеспечивает переход к «чистому» мышлению. В этом и состоит содержание феноменологии в рамках реальной философии. Являясь конкретным приложением общего замысла феноменологического анализа, она лишь отстаивает и подтверждает его фундаментальное значение, которое определяется здесь особенно ясно: важнейшим результатом феноменологии является оправдание и выведение ею посредством специального анализа «чистой» сущности, которая, собственно, и образует содержание логики.

Однако необходимо иметь в виду, что «дедуцирование» чистой сущности отнюдь не означает решение проблемы начала логики. Именно в том и состоит, по мысли Гегеля, научность логики, что она только своим собственным развитием обосновывает свое начало, его содержательность. Феноменология никогда не достигает начала или бытия как такового. Она есть лишь восхождение от представления к точке зрения мышления, «очищение» мышления от «плевел» являющегося духа. Бытие же, как содержание начала, есть уже само *в-себе-сущее* мышление. И в этом смысле «Феноменология» — это лишь подготовительное движение, а не особая наука, фундирующая все дальнейшее развертывание знания.

Таким образом, Гегель не отказывается от прежнего замысла относительно *внутренней* связи феноменологии и логики, но содержательно развивает и уточняет его. В своей философской системе («Энциклопедии философских наук») он реализует этот замысел в том, что включает в Малую логику специальный новый раздел «Предварительное понятие»³⁸, который предваряет собственно логическое рассмотрение. И хотя здесь, в отличие от «Фено-

³⁸ См.: Гегель. Энциклопедия философских наук. §§ 19—83 (Т. 1. С. 107—214).

менологии духа», Гегель имеет дело уже не с исторически случайными формами или являющимися гештальтами сознания, а с конкретными философскими системами, сам феноменологический замысел сохраняется. Ведь логико-исторический экскурс, а вернее анализ истории философии есть по сути «выведение» «чистого» понятия абсолюта. Выведение, которое при разворачивании логики предполагалось уже осуществленным.

Своеобразное «внедрение» феноменологического рассмотрения в Малую логику проясняет и вопрос о том, как в энциклопедической модели структурирования философии Гегель «совмещает» оба из обнаруживаемых у него вариантов разворачивания философской системы. Именно эта единая сложная модель системы и лежит в основе рассмотрения диалектики самоосуществления «абсолютной идеи» и «абсолютного духа» в «Энциклопедии философских наук». Но задается, формируется эта модель в «Науке логики», где Гегель формулирует основные принципы новой логики, которые позволили толковать и развивать ее как парадигму всей философской системы.

Подробный анализ содержания преобразований, которые осуществил Гегель в логической части философии и которые снискали ему славу реформатора логики, — тема особого исследования и обсуждение ее непосредственно не входило в задачу нашей работы. Поэтому мы лишь обозначим некоторые наиболее существенные признаки новой модели логики, которые важны для нашего дальнейшего обсуждения.

Гегелевская логика имеет три фундаментальных отличия от прежних логических построений:

1. В отличие от традиционной аристотелевской

логики Гегель разрабатывает содержательную диалектическую логику. Что означает, во-первых, наполнение всех логических форм (категорий, определений, суждений, заключений и т. д.) реальным действительным содержанием. Замысел Гегеля состоит в том, чтобы логически воссоздать «жизненность» процесса духовного, «оживить» царство духа. И во-вторых, «самоконструирующее» обоснование понятия научности (последнее традиционно рассматривалось в качестве основной задачи логики). Научное рассмотрение, согласно Гегелю, только тогда может быть доказательным и объективным, когда оно является результатом диалектического развертывания собственного содержания. Отсюда — важный для Гегеля принцип самообращения конца в начало, с которым мы встречаемся не только в развитии логической сферы, но и в целостном системном построении его философии.

2. «Наука логики» разрабатывается Гегелем как метафизика, или, точнее, «чистая спекулятивная философия». Это выражается в том, что логика выполняет метафизические функции диалектического фундирования как системы теоретических знаний, так и системы реальных наук. В терминах философского понятия логика осмысляет «чистую» диалектику развития абсолюта, дает логическое изображение абсолютного духа.

3. Коренным отличием новой логики является ее систематическое развертывание в качестве науки. Здесь речь идет не об особом парадигмальном статусе логики в структуре философского знания, а о системном замысле развертывания самого логического исследования. «Наука логики» разрабатывается Гегелем как система, которая самим процессом своего

развития обосновывает и определяет понятие своей научности.

Эти три отличительные особенности являются внутренними измерениями гегелевской логики, ее содержательными характеристиками. Они позволяют понять суть гегелевской переориентации в трактовке логики, ее новизну. Учет этих характеристик важен для осмысления специфики гегелевской логической трактовки абсолютной идеи, что, собственно, и составляет предмет нашего дальнейшего рассмотрения.

§ 2. Проблема субстанциальности абсолютной идеи

«Абсолютная идея» выступает у Гегеля как саморефлексирующее «чистое» понятие, его истина и обозначает «философскую реальность» абсолютного духа. В содержании понятия можно выделить три основных аспекта, обосновывающих и поясняющих спекулятивный замысел Гегеля относительно «абсолютной идеи».

Первым, исходным для Гегеля аспектом является аспект субстанциальности. В этом смысле «абсолютная идея» выступает как субстанциальное первоначало, лежащее в основе всего логического развертывания. Но наделяемая функциями «творящего начала» абсолютная идея — строго в соответствии с логицистским замыслом Гегеля — полностью совпадает по содержанию с идеей логической. Что означает полагание абсолютной идеи в качестве принципа принципов, логически фундирующего все другие принципы, и определения сущего. Вот почему для конкретного развертывания системы Гегеля особое значение приобретает то, что именно логическая идея (здесь, кстати, близкая по значению к духу

как «абсолютно первому») утверждается в ее субстанциальном значении по отношению к природе и действительному духу. Здесь важно уточнить смысловые отношения понятий «абсолютный дух» и «логическая идея» и установить, в каком смысле «логическая идея» трактуется Гегелем как субстанциально-первая и что означает эта субстанциальность в контексте развертывания всей гегелевской философской системы. Именно так формулируются проблемы относительно первого аспекта содержания «абсолютной идеи», которые нам предстоит обсудить в ходе дальнейшего изложения.

Второй, так называемый деятельностный, аспект понятия «абсолютная идея» тесно связан с первым. Посредством этого аспекта Гегель реализует важнейший диалектический момент содержания «абсолютной идеи», а именно ее активное, деятельное начало. Абсолютная идея мыслится Гегелем как осуществленная мощь логического, которая в себе самой содержит источник и средство саморазвертывания логики и системы в целом. По логицистскому замыслу Гегеля все развивающееся — лишь «изображение» логической идеи. Отсюда следует, что идея способна «реализовать себя», «самоосуществиться» в мире, стать «действительной». Эта способность к «самореализации» определяется *самодетельной* сущностью «абсолютной идеи». Вот почему Гегель понимает ее как «чистую деятельность» по «саморазвитию» духа и идеи, как деятельность, которая обеспечивает свободное развертывание логического на почве природы и действительного духа, что, собственно, и означает реальное раскрытие всей полноты содержания абсолютного духа. Здесь необходимо установить содержание деятельной природы абсолютной идеи, выяснить смысл «самодея-

тельного» развертывания «логической идеи» в действительность, уточнить, в чем состоит специфика отношения «логической идеи» к природе и действительному духу. При этом также существенно поставить «логическую идею» в конкретную связь с «абсолютным духом». Все это рассматривается нами в качестве задачи по прояснению содержания второго аспекта понятия «абсолютная идея».

И, наконец, третий аспект «абсолютной идеи», имеющий важное методологическое значение, является развертыванием специфически-гегелевского толкования субстанциального. «Абсолютный дух» понимается Гегелем как «истинный субъект», который сам снимает в себе дуализм «в-себе-бытия» (идеи как таковой) и «для-себя-бытия» (предметной действительности за пределами идеи), относясь к иному как к самому себе. Это преодоление внутренней и внешней «разорванности» означает в рамках системы движение «логической идеи» через необходимое и закономерное развитие природы и духа к наиболее адекватному «самопознанию», к абсолютному знанию о всеобщем. Для уточнения содержания третьего аспекта «абсолютной идеи» нам предстоит выяснить смысл «истинной субъективности» логической идеи и установить специфику ее «абсолютного самопознания».

Только взятые в единстве три аспекта гегелевского толкования «абсолютной идеи» раскрывают суть и содержание самого понятия,— что важно иметь в виду при дальнейшем (уже более конкретном) его анализе. Но прежде чем перейти к обсуждению гегелевской концепции абсолютной идеи в целом, представляется важным прояснить один из центральных ее вопросов, а именно вопрос о проблемных основаниях субстанциализации Гегелем абсолютной идеи и ее содержании.

Субстанция понимается Гегелем как «абсолютное тождество с собой»³⁹, которым может быть только *форма*⁴⁰. Понятие формы имеет для обоснования «абсолютного» замысла гегелевской системы как методологическое значение, так и важный онтологический смысл. Форма рассматривается как то истинное бытие, которое, собственно, и выражает сущность абсолютного⁴¹. С присущей ей в качестве внутреннего принципа диалектикой форма содержательно инициирует процесс развертывания идеи в качестве абсолютной: форма «заставляет» идею манифестировать себя в действительность и определяет это развертывание как завершённую целокупность самой абсолютной идеи. Только в силу того, что абсолютная идея есть «чистая форма», «которая созерцает *свое содержание* как самое себя»⁴², она представляет собой самое богатое и конкретное понятие, являющееся синтезом всей логической системы. Абсолютная форма принадлежит к фундаментальным определениям абсолютного⁴³; она есть для Гегеля та определенность абсолютной идеи, которая выступает как ее собственная всеобщность. Для адекватного понимания сути гегелевской трактовки абсолютной идеи необходимо уточнить, какое содержание вкладывает Гегель в категорию формы.

Гегель описывает через противопоставление ее сущности, материи содержанию. В этом противопоставлении она предстает как конечное, «положенное» определение, но одновременно и как «абсолютный принцип», представляющий собой некое «удерживающее основание», наделенное деятельностными функциями. Гегель различает абстрактную форму,

³⁹ Там же. § 150.

⁴⁰ Гегель. Наука логики. Т. 2. С. 79.

⁴¹ См.: Там же. С. 173—177.

⁴² Гегель. Энциклопедия философских наук. § 237.

⁴³ Гегель. Наука логики. Т. 2. С. 171.

«которой особенное содержание противостоит как нечто другое»⁴⁴, и форму абсолютную — ту единственно истинную форму, которая есть «абсолютное единство основания с собой»⁴⁵, т. е. та реальность, в которой содержится вся полнота полагаемого ею содержания. По Гегелю, форма в модусе абстрактного — это лишь одно из ее внешних, не-истинных определений, которое есть результат «различающей» деятельности рассудка. Ведь «форма — это сама абсолютная отрицательность или отрицательное абсолютное тождество с собой»⁴⁶. И потому различие формы и иного (сущности) суть «лишь моменты самого простого отношения формы»⁴⁷. Форма уже в самой себе, в имманентном ей тождестве, составляющем ее определение, удерживает нечто, что реально предстает по отношению к ней как иное. Но это «удерживание» мыслится не по принципу дополненности, а толкуется как внутреннее единство, определяемое самой формой: «это удерживание *положено* в основании; иначе говоря, эта сущность (или особое содержание.— М. Б.) сама по своему существу дана как определенная» самой формой⁴⁸. Форма есть то, что определяет сущность, «пронизывает» все содержание изнутри; она выступает в качестве некоей имманентной содержанию реальности, которая постоянно «просвечивается» в ней не только как «отношение основания», но одновременно как сама определенность, сама завершенная целокупность содержания. Форма для Гегеля — это «душа всякой объективности и... всякое... содержание имеет свою истину единственно лишь в

⁴⁴ Гегель. Энциклопедия философских наук. § 237, прибавл. (Т. 1. С. 420).

⁴⁵ Гегель. Наука логики. Т. 2. С. 82.

⁴⁶ Там же. С. 76.

⁴⁷ Там же. С. 77.

⁴⁸ Там же. С. 76; см. также: С. 79.

форме»⁴⁹. Конкретное содержание — это проявление, модус формы; его истинное бытие есть чистое бытие формы, его свобода — всеобщность формы. Всеобщая, абсолютная форма представляет собой субстанцию конкретного содержания, абсолютное отношение, которое является неразличенным в себе основанием сущего, и одновременно «отрицательностью этой формы внутреннего существования»⁵⁰, т. е. выступает в качестве абсолютной мощи, в качестве субъективности субстанциального как такового. Таким образом, содержание сущего находит в форме свое субстанциальное начало и свою конкретность. Содержание «положено» формой в качестве ее иного. В связи с этим оно не может быть чем-то положительным, а всегда является отрицанием формы и потому есть несамостоятельная (неистинная) реальность, которая может, согласно Гегелю, мыслиться только как абстрактная отрицательность⁵¹. Форма же понимается Гегелем как «соотносящееся с собой отрицательное»⁵², то отрицание отрицания, которое является конкретным «снятием» различных определений. И в этом смысле форма есть «самое положительное» и всеобщее; она — само «непосредственное, но непосредственное *благодаря снятию опосредования*,... положительное через снятие отрицательного, понятие, реализовавшее себя через инобытие, слившееся с собой через снятие этой реальности и восстановившее свою абсолютную реальность, само *простое* соотношение

⁴⁹ Там же. Т. 3. С. 290.

⁵⁰ Гегель. Энциклопедия философских наук. § 150.

⁵¹ Там же. § 151. «Содержание есть не что иное, как сама... манифестация (отрицания), поскольку рефлексированная в самое себя, перешедшая в содержание определенность сама есть лишь момент формы».

⁵² Гегель. Наука логики. Т. 2. С. 79.

с собой»⁵³. Форма — это абсолютное самополагание, и потому ее фундаментальными характеристиками являются свобода и истина: в своем собственном развитии она определяет лишь себя и свою собственную сущность, она не противостоит процессу своего определения, а все ею определяемое содержит в самой себе⁵⁴.

Гегель толкует форму как результат, но результат ее собственного развития, сутью которого является «опосредствующее себя с самим собой движение и деятельность»⁵⁵. Такая форма, согласно Гегелю, есть уже не только всеобщее, абсолютное начало, но и деятельное единичное, субъект, инструментом которого является рефлексия в себя; это та наполненная «жизненностью» субстанция, которая только и является единственно истинной и абсолютной. Момент рефлексивности при этом акцентирует важнейшую диалектическую сущность формы: быть абсолютно конкретным тождеством с собой. Все сущее трактуется Гегелем в этом смысле как необходимое становление и развитие абсолютной формы и ее одной; нет вообще ничего в мире, что не было бы ее внутренним и существенным. «Субстанциальность, — пишет Гегель (а согласно гегелевской концепции, она объемлет все сущее), — есть абсолютная деятельность формы и мощь необходимости, и всякое содержание есть лишь момент, который принадлежит только этому процессу»⁵⁶. Гегель понимает абсолютную форму как «одно целое», как «одну абсолютную целокупность»⁵⁷, составляющую истину сущего.

Очевидно, что Гегель не мог рассматривать в ка-

⁵³ Там же. Т. 3. С. 303.

⁵⁴ См.: Там же. Т. 2. С. 81.

⁵⁵ Там же. Т. 3. С. 305. Ср. также: Т. 2. С. 79—82.

⁵⁶ Гегель. Энциклопедия философских наук. § 151.

⁵⁷ Гегель. Наука логики. Т. 2. С. 171.

честве такого абсолютно истинного ни «природу», ни действительный дух, не могла претендовать на эту роль и идея как таковая. Этой онтологической и гносеологической реальностью является, согласно Гегелю, только «идея в своей чистой сущности»⁵⁸, когда в ней не заключено никакого иного по отношению к ней содержания, идея в ее логическом измерении.

Логическая идея — это понятийно разработанная в логике абсолютная идея. И она мыслится Гегелем как всеобщая, бесконечная и истинная. Ее особенные формы существования (жизнь и познание) предпосылаются ей самой своему собственному развитию и, вместе с тем, полагаются как ее собственное внутреннее измерение. Внешняя рефлексия логической идеи есть лишь утверждение ее тождества, которое акцентирует и отстаивает самое сущностное и сокровенное идеи. В своем выходе за пределы себя, в инобытие, идея совпадает с самой собой и потому остается внутри себя. В силу чего внешние проявления (Scheinen) логической идеи представляют собой ее внутреннюю рефлексию, рефлексию в себя. При этом сами ее проявления есть развертывание ее в определенности формы. Они имеют тот смысл, что в них идея как бы «всматривается в себя», проникает в свою собственную суть, раскрывает себя как самое богатое и истинное. Определенность идеи и все развертывание этой определенности толкуются Гегелем как логическое движение. Логическое есть «всеобщий способ» постижения сути абсолютной идеи, ее «схватывание» в сфере чистой мысли, где идея остается совершенно «прозрачной для себя». «Логика поэтому изображает самодвижение абсолютной идеи»⁵⁹, в котором сама абсолютная идея не только раскрывается как в-себе-сущее, но и возникает для

⁵⁸ Там же. Т. 3. С. 289.

⁵⁹ Там же.

себя. «Для себя же она оказывается такой, что определенность выступает не в виде *содержания*, а всецело как *форма*, и что идея тем самым выступает как всецело *всеобщая идея*»⁶⁰, т. е. та всеобщая тотальность, которая саму себя содержит как начало, середину и конец процесса собственного самодвижения и саморазвертывания и которая потому в своей всеобщности может и должна быть понята как «завершенная целокупность».

Такое толкование абсолютной идеи непосредственно связано с самим системным замыслом Гегеля, с той его особенностью, которая имеет важное методологическое значение как для верного анализа философской системы и ее содержания в целом, так и для уточнения смысла той реальности, которая «схватывается» понятием «абсолютная идея». Система, по Гегелю, только тогда является истинной, когда она осуществлена как «система целокупности». Для Гегеля важен не сам по себе процесс «разрастания содержания», наращивание его объема, но его развитие, означающее, во-первых, *органическое* развертывание содержания⁶¹, его упорядоченность в единую систему, обеспечивающую внутреннюю связь всех элементов, и, во-вторых, формирование *целостности* содержания, представляющей собой некоторый завершенный процесс его саморазвертывания. «...Целое есть только сущность, завершающаяся через свое развитие. Об абсолютном нужно сказать, что оно по существу есть *результат*, что оно лишь в *конце* есть то, что есть оно поистине...»⁶² Только всем своим развертыванием система утверждает свою истинность, а абсолютное — свою абсолютность

⁶⁰ Там же. С. 290. Ср. также: С. 294.

⁶¹ См.: Гегель. Соч. М., 1959. Т. 4. С. 18.

⁶² Там же. С. 107. Ср.: Гегель. Наука логики. Т. 3. С. 294.

и всеобщность. Именно с этим аспектом связано гегелевское обоснование целостности системы и самого абсолютного, а также и собственно определение понятия «абсолютная идея».

Всякое движение вперед мыслится Гегелем как «возвратное приближение к началу»⁶³, к тому непосредственному и первоначальному, что лежит в основании самого движения развертывания. Суть же движения вперед состоит в том, что «всеобщее определяет само себя», обосновывает, отстаивает свою абсолютность. В этом смысле «лишь в своем завершении оно [предстает как] абсолютное»⁶⁴, т. е. только результат, итог расширяющегося движения определений всеобщего может быть, согласно Гегелю, абсолютным основанием. В «Науке логики» таким подлинно всеобщим основанием, онтологически первым и субстанциальным по отношению ко всему действительному содержанию является для Гегеля именно абсолютная идея, которая «есть бытие, непреходящая жизнь, знающая себя истина»⁶⁵. Одновременно абсолютная идея «представляет собой систематизированную тотальность, которая есть лишь одна идея»⁶⁶.

Абсолютная идея есть, таким образом, все содержание системы логических категорий, суть сама логика в целостном развертывании движения ее принципов и определений. Все развитие логики есть лишь самообоснование абсолютной идеи; логическая система категорий в силу этого выступает как «системная целокупность» ее определений. Почему, собственно, она и является самой конкретной и самой развитой. Абсолютная идея объемлет все мно-

⁶³ Гегель. Наука логики. Т. 3. С. 307.

⁶⁴ Там же. С. 294. Ср. также: Т. 1. С. 129.

⁶⁵ Там же. Т. 3. С. 288.

⁶⁶ Гегель. Энциклопедия философских наук. § 243.

гообразии действительного; она не соотносится ни с чем иным, все, что оказывается за пределами ее чистого понятия, есть лишь ее собственные моменты, ее жизнь, существование абсолютной идеи как таковой. Поэтому она и только она *одна* есть *единственная* истинная логическая реальность, которая столь же субъективна, сколь и объективно абсолютна. Ясно, что такие качества и свойства являются характеристиками ее субстанциальности. Именно она выступает у Гегеля как «самое субстанциальное» в структуре логики, становясь деятельным гарантом целостности логического. Она есть одновременно и тот «сдинаящий» принцип, который обеспечивает устойчивость сущего, составляющего содержание философии. Эту тему нам предстоит еще обсудить более подробно, но здесь важно обратить внимание на общий смысл такого «принципирования». Он отражен Гегелем в том же утверждении абсолютной идеи в качестве «систематизированной тотальности». Здесь можно выделить еще два момента, важных для нашей общей темы. Во-первых, Гегель делает акцент на завершенности абсолютной идеи в себе, ее самодостаточности и замкнутости на самое себя. И во-вторых, он подчеркивает определенный внутренний «порядок» абсолютной идеи, с необходимостью присущую ей имманентную «систематизацию».

Рассмотрим более подробно оба эти момента. Начнем со второго, ибо он имеет фундаментальное значение для раскрытия содержания «абсолютной идеи», да и диалектического замысла гегелевской системы в целом — и в этом смысле в дальнейшем он будет служить нам в качестве некоторого объясняющего принципа при обсуждении других тем и проблем.

Тем высшим качеством абсолютной идеи, которое делает ее фундаментальным принципом всего фило-

софского развертывания, является, как мы попытались показать, способность нести в себе определение формы как собственное содержание. Она есть сама «чистая форма понятия», то всеобщее, которое лежит в основании развития всякого содержания, полагает его как свою собственную определенность; но одновременно она сущностно пронизывает его, являясь самым сокровенным всякого содержания. И потому тотальность формы составляет *вся* система содержательных определений. В этом смысле абсолютная идея может и должна мыслиться в своей истинности только как абсолютная форма, которая заключает в себе всю полноту положенного ею содержания, т. е. как итог, результат развертывания определенности самой абсолютной идеи. Но этот кажущийся ограниченным результат, конец есть «descursus vitae, вмещающий в себя все»⁶⁷; он — самое богатое и конкретное; он «вбирает» в себя *все* обширное содержание системы логического, которое, собственно, и составляет истинное содержание идеи. Последнее есть не статическое состояние, а суть движение, цель которого «предположена» вначале и сопровождает его на всем пути, являясь смыслом каждого из его этапов; она как бы «проникает» само движение изнутри, но достигается лишь в конце, где предстает уже обогащенной реальным содержанием самого движения, «осознается» в качестве истинной цели. Абсолютная идея есть поэтому целостный завершенный процесс движения содержания сущего, в основе которого лежит диалектика формы и содержания.

Акцент на целостность, на завершенность заостряет момент аффирмативности абсолютной идеи, подчеркивает ее утвердительную сущность, но одновременно

⁶⁷ Там же. § 237, прибавл. (Т. 1. С. 420).

отстаивает и абсолютную диалектическую природу идеи, позволяющую ей «все охватывать» и «держаться внутри себя»⁶⁸. И то, и другое являются существенными характеристиками абсолютной идеи, раскрывающими ее целостность как «систематизированную тотальность» и проясняющими внутреннюю «организацию» ее содержания, его архитектонику; они — суть выражение всеобщности формы и ее обоснование.

Важно помнить, что в гегелевском анализе всегда присутствуют одновременно как бы два «среза» исследования: онтологический и метафизический. В онтологическом аспекте целостность абсолютной идеи есть система ее содержания, которая *еще только должна* доказать истинность и абсолютность основания. Спекулятивное абсолютное знание достигается здесь абсолютной идеей лишь в ее самодвижении к завершенной целостности, движении, этапы или моменты которого должны быть «узнаны» и «признаны» как свои собственные. В этом смысле содержание абсолютной идеи толкуется как «живое развитие идеи»⁶⁹, в начале которого она предстает еще в качестве непосредственного. В аспекте же метафизическом абсолютная идея уже обладает абсолютным знанием о себе, т. е. знанием истины, и ее развертывание в материале логики, да и во всем последующем движении философии, есть лишь «самооткровение» абсолютной идеи. Со своей абсолютной точки зрения, с высоты полного знания своего содержания она только «уточняет», «конкретизирует» его в деталях. Она уже заранее «знает» свои собственные моменты, «полагает» их в качестве таковых, доказывает их имманентную связь и демон-

⁶⁸ См.: Гегель. Наука логики. Т. 3. С. 307.

⁶⁹ См.: Гегель. Энциклопедия философских наук. § 237, прибавл. (Т. 1. С. 420).

стрирует необходимость их объединения в целостность. Стало быть, абсолютная идея уже изначально положена здесь в качестве всеобщего, которое в собственном развитии только должно показать, раскрыть свою всеобщность.

Специфика гегелевского философского замысла состоит в том, что оба эти «среза» исследования присутствуют в анализе одновременно, что создает, конечно, определенные трудности для адекватного понимания самого замысла и его осуществления — в каждом своем проявлении, в любом моменте движения и развития «абсолютная идея» *в одно и то же время* предстает перед нами как в онтологическом, так и в метафизическом аспектах, развертываясь в систему аналитически-синтетического знания⁷⁰. Только точка зрения систематизированной целостности способна поэтому прояснить истинное

⁷⁰ Онтологическое и метафизическое исследования представляют собой определенные типы знания. В аспекте онтологии Гегель по существу рассматривает аналитический путь познания, который, начиная с непосредственно-сущего, ведет к знанию всеобщего и сущностного. Анализ, начинающийся, наоборот, со всеобщего и предположенного и восходящий к многообразию единичного и сущего, называется синтетическим. С ним практически полностью совпадает метафизический «срез» гегелевского исследования абсолютного. Однако как аналитический, так и синтетический методы познания, в силу своей конечности и потому качественной несоизмеримости с предметом исследования (абсолютной идеей), являются неудовлетворительными и неистинными. Познать абсолютное может только спекулятивный метод, который сам в силу своей бесконечности и диалектичности предстает как абсолютный. Философское мышление в гегелевском рассмотрении выступает как аналитически-синтетическое: «...философский метод содержит их (оба метода конечного познания.— М. Б.) в самом себе как снятие...» (Гегель. Энциклопедия философских наук. § 238, прибавл. (Т. 1, С. 421). И потому философствование есть активный процесс познания истины абсолюта.

содержание абсолютной идеи. Важнейшее значение здесь приобретает анализ «определенного знания о достоинстве (die Währung) ее (идеи.— М. Б.) моментов»⁷¹, того, что Гегель называет «методом». Именно он и есть собственно определение содержания «абсолютной идеи» и ее специфики.

Идея развернута здесь как «конкретная и равным образом совершенно интенсивная целокупность»⁷², как диалектическая система науки логики. Так истолкованная абсолютная идея позволяет утверждать ее «иерархическое» первенство в структуре логики даже по отношению к абсолютному духу. Ибо последний в Логике, хотя и обретает (в образе абсолютной идеи) свою понятийную завершенность, но эта завершенность не является еще его истинной целокупностью, а требует «обогащения» реальным содержанием; он еще «ищет» себя в своих иных моментах (природа и дух). В Логике «абсолютный дух» не познан еще как в-себе-и-для-себя-сущий, он — только понятие самого себя, не обрешее тождества со своей объективностью, абстрактное понятие. «Абсолютная идея» как раз и есть абсолютное тождество себя с собой; она — то практическое, в себе и для себя определенное объективное понятие, которое, как лицо, есть непроницаемая, неделимая (atome) субъективность, но которое точно так же есть не исключаящая единичность, а всеобщность, «познание для себя и в своем ином имеет предметом свою собственную объективность»⁷³. Абсолютная идея есть «душа всякой объективности», абсолютная основа и «окончательная истина» всего сущего⁷⁴. Одновременно она выступает как единство субъективности и объективности, причем такое

⁷¹ Гегель. Энциклопедия философских наук. § 237.

⁷² Гегель. Наука логики. Т. 3. С. 309.

⁷³ Там же. С. 288.

⁷⁴ Там же. С. 290; ср.: С. 288, 291.

единство, в котором момент субъективности является господствующим. Рефлексивное самотематизирование — это истинная сила и мощь «абсолютной идеи», то специфическое, что делает ее высшей категорией «Науки логики», а также внутренним импульсом и средством развертывания всей системы Гегеля⁷⁵.

Именно в силу своей бесконечной субъективности абсолютная идея является для Гегеля «самым богатым» и «самым конкретным» всеобщим, которое выступает как истинное единство общего, особенного и единичного. Субъективность есть та «интенсивность» абсолютной идеи, которая «удостоверяет» ее глубину; она — истинное «раскрытие» всеобщей субстанциальной сущности абсолютной идеи, окончательное утверждение ее абсолютной самотождественности. Субъективность — это сама диалектика⁷⁶ абсолютной идеи, ее самость и жизненность.

Здесь представляется важным уточнить содержание субъективности в «целостности» абсолютной идеи⁷⁷.

⁷⁵ *Höle V. Hegels System. Bd. 1—2. Hamburg, 1988, Bd. 1. Systementwicklung und Logik. S. 52—55 ff.*

⁷⁶ *Düsing K. Das Problem der Subjektivität... S. 113.*

⁷⁷ Вообще принцип субъективности играет важнейшую роль в реализации гегелевского системного замысла, определяя диалектический характер развития системы. Поэтому исследование проблемы субъективности, как она предстает в гегелевском изображении, — особая тема. Ее анализ активно ведется в западной гегелеведческой литературе. См., например, названные уже работы К. Дюзинга и В. Хёсле (*Höle V. Hegels System. Bd. 1—2; Düsing K. Das Problem der Subjektivität...*), а также: *Burbidge J. Transition or reflection//Revue internationale de philosophie. 1982. № 139—140; Ilting K.-H. Ontologie, Metaphysik und Logik in Hegels Erörterung der Reflexiosbestimmungen//Idid.; Hackenesch Ch. Die Logik der Andersheit. Eine Untersuchung zu Hegels Begriffs der Reflexion (Dissert.). Frankfurt/M., 1987; Horstmann R.-P. Hegels vorphänomenologische Entwürfe zu einer Philosophie der Subjektivität in Beziehung auf die Kritik an dern*

Согласно Гегелю, субъективность является важнейшей характеристикой абсолютной идеи, ее коренным свойством; она предстает как активное логическое чистое отношение, но отношение особого рода: его природа диалектична и сутью его является абсолютное тождество с собой. Субъективность для Гегеля — не субъект в обычном значении этого термина — как нечто только индивидуальное и единичное, каковым у Гегеля предстает «Я» или «самость» (Selbst) — и не теоретический субъект, разворачивающий себя в логике. В таком случае абсолютная идея имела бы сознание другого вне самой себя. Она же, напротив, выступая как самый фундаментальный и *единственный* принцип логики, «полагает» иное как самое себя и «самореализуется», «самоосуществляется» в развитии этого содержания. Субъективность — это имманентный идее принцип отношения, который не только не является внешним для идеи, но он и не обращен вовне в собственном смысле этого слова, он выступает как внутреннее и сущностное самой абсолютно субстанциальной идеи, ее необходимое измерение. Субъективность есть *«активность»* (Aktuosität) субстанции как *спокойное проявление ее самой*. Она деятельна не по отношению к нечему, а лишь по отношению к себе

Prinzipien der Reflexionsphilosophie (Dissert.). Heidelberg, 1968. Однако исследователи в основном ограничиваются выяснением общего содержания «субъективности» в гегелевской системе, толкуя ее лишь как принцип логики. Вне их поля зрения остается глубокая конкретная разработка субъективности на материале реальной философии, в силу чего гегелевскому толкованию субъективности отказывается в масштабной концептуальности. Свое понимание гегелевского толкования проблемы субъективности мы изложили в статье: Einige Gedanken zum Geheimnis der Subjektivität bei Hegel//Psychologie und Anthropologie oder Philosophie des Geistes. Stuttgart, 1991. S. 462—489.

как простой, непротиводействующей стихии»⁷⁸. Абсолютная идея обретает в субъективности собственное «самосознание»; выступая как соотносящееся с собой сущее, она «возвращает себя в простейшую глубину», к тому в-себе-бытию, которое одновременно возникает для-себя. Акцентируя момент самоотнесенности, субъективность как бы завершает «целокупность целого»⁷⁹. И потому она — «самое богатое... самое мощное и самое объемлющее»⁸⁰. Самоотнесенность как суть субъективности не полагается Гегелем как изначально данное. Она — результат длительного логического развертывания, движения логических определений и категорий. Достигаемая лишь в конце развертывания логики чистая самоотнесенность абсолютной идеи не может и не должна при этом толковаться как формальная самоотнесенность. Суть логического развертывания состоит в том, чтобы показать, что абсолютная идея как субъективность «порождается» всем процессом логического движения мысли и формируется как мыслительное самоотношение. Но являясь результатом развития, субъективность есть одновременно *все* движение, *весь* целостный процесс развертывания содержания. «Самое высшее, самое заостренное» в одно и то же время выступает как «чистая личность, которая единственно лишь через абсолютную диалектику, составляющую ее природу, точно так же *все* охватывает и держит *внутри себя*»⁸¹. В этом смысле субъективность есть всеобщее, которое проходит через все сферы, охватывает их; она — то «объединяющее»

⁷⁸ Гегель. Наука логики. Т. 2. С. 205. Из общего контекста ясно, что термин «Aktuositat» несет совершенно специфическую нагрузку, которая не полностью передастся словом «активность». Имеется в виду не просто активность как определенное свойство, а активность по актуализации себя, активность полагания (см.: Hegel. GW. Bd. 11. S. 394).

⁷⁹ См.: Гегель. Наука логики. Т. 2. С. 204—205.

⁸⁰ Там же. Т. 3. С. 307.

⁸¹ Там же. С. 307.

начало абсолютной идеи, которое «фундирует» ее целокупность, формирует абсолютную устойчивость всего сущего и диалектически обосновывает его абсолютную природу. Она — та «мощь» абсолютного, которая «творит», «созидает» сущее. Диалектический метод, образующий ее содержание, есть реальная творческая сила абсолютной идеи, которая объясняет ее «божественность» и абсолютность.

Подчеркнем, что именно введение субъективности в качестве важнейшего момента абсолютного дало возможность Гегелю избежать прямой теологизации (в традиционном значении этого понятия) своей философской системы. На место божественного бытия (по законам бога творящего все действительное) выступило такое абсолютно-сущее, которое источник своей активности, творчества, интенсивность своего развития и развертывания находило не где-то вовне, за пределами посюсторонности, а обрело свою энергию, свою самость в самом себе, в диалектике собственного движения. Слова «бог», «божественность» употребляются в «Науке логики» в конкретном, специфическом значении, не имеющем ничего общего с собственно теологическим (догматически-богословским) содержанием. Вообще применительно к системе Гегеля речь можно вести лишь о спекулятивно-теологической интерпретации, т. е. необходимо постоянно иметь в виду, что его теологическая символика (свойственные традиционной теологии понятия, символы и ассоциации) приобретают совершенно определенное спекулятивное значение, обуславливающее ее специфическую, во многом основополагающую роль в процессе гегелевского системного развертывания. Суть спекулятивно-теологической интерпретации будет конкретно раскрыта в третьей главе. Здесь же, в развитие нашей мысли о специфическом, отличном от традиционно-теологического, значения

теологической терминологии у Гегеля лишь подчеркнем, что термины типа «бог», «божественность» и др. Гегель заимствует только для того, чтобы акцентировать «чистоту» логической определенности. И часто цитируемый фрагмент из Введения к «Науке логики» о том, что логика изображает вечную сущность бога перед творением⁸², вряд ли можно интерпретировать в строго теологическом смысле⁸³. Таким определением предмета логики Гегель лишь указывает на то, что она есть понятийная транс-

⁸² Там же. Т. 1. С. 103.

⁸³ Такая интерпретация «Науки логики» является весьма распространенной среди исследователей-теологов, которые трактуют целостную систему Гегеля как теологическое учение об абсолюте, а саму диалектику рассматривают как особый способ приобщения человека к Богу, познания его абсолютной, бесконечной сущности. Теологическая интерпретация Гегеля и его философской системы, для которой, кстати, сам Гегель дает определенные основания, используя традиционно-теологическую терминологию, несомненно, представляет теоретический интерес, ибо она позволяет несколько с иных позиций взглянуть на казавшиеся разрешенными проблемы гегелеведения, осмыслить многоаспектность гегелевских философских идей. Однако в данной интерпретации «снимается» реальное, рациональное диалектическое содержание как гегелевской системы в целом, так и его «Науки логики», и гипертрофируются в определенной степени имеющиеся в нем теологические идеи. (См.: *Theunissen M. Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat*. В. (W.), 1970. Insb. S. 59—62; *Schmidt E. Hegels System der Theologie*. В., 1974; *Masch W.-D. Gegenwart Christi in der Gesellschaft: Eine Studie zur Sein und Schein. Die Hegels Dialektik*. München, 1965; *Theunissen M. Kritische Funktion der Hegelschen Logik*. Frankfurt/M., 1978.) Подобная теологическая интерпретация гегелевской системы — с опорой на приведенный фрагмент из Введения к «Науке логики» — свойственна одновременно и для ряда гегелеведов, не принадлежащих к собственно теологическому направлению. Во всяком случае об этом свидетельствуют некоторые их высказывания относительно реального содержания «Науки логики» и ее предмета. См.: *Rosen S. Hegel: An introduction to the science of wisdom*. London, 1974; *Hegel's Logik der Philosophie: Religion und Philosophie in der Theorie des absoluten Geistes*/Hrsg. D. Henrich. Stuttgart, 1984; *Hösle V.*, а. а.

крипция, «стихия чистой мысли» и в силу этого соизмерима с незамутненностью «девственного» божества естественной теологии⁸⁴.

Именно в том и состоит «божественность» абсолютной идеи, что она есть «чистое» мыслимое самоотношение. В этом чистом мышлении идея находится как бы вне (но не до-) пространства и времени. Для нее просто не существует пространственно-временных координат, ее истинным измерением является логическое. Поэтому развитие «абсолютной идеи» носит вне-временный и вне-пространственный логический характер, где она разворачивает собственные определения в их собственной стихии, что и гарантирует им «чистоту» свойств.

Но являясь вне-пространственно-временной реальностью, «чистая» абсолютная идея включает в себе все богатство действительного содержания, она не соотносится с иным, а *все* является лишь моментом ее собственного существа, ее жизни. Ибо она — «самое субъективное», сама «первая непосредственность и всеобщность»⁸⁵. Ее природу и сущность составляет абсолютная диалектика. Что же касается науки логики, то здесь именно абсолютная идея и только она (а не абсолютный дух, который в Логике является еще односторонним, абстрактным и частичным; ведь логическая идея — лишь момент абсолютного духа, но момент, который только в результате *всего* движения и развития познается в качестве такового) становится активным источником, орудием и средством всего логического разворачивания. Поэтому отнюдь не случайно, что последним «аккордом»,

⁸⁴ Ср. также: Гегель. Наука логики. Т. 3. С. 309, где Гегель просто использует слово «божественное» как синоним «чистой мысли»: «...идея есть еще логическая идея, она заключена в чистую мысль, есть еще наука лишь *божественного* понятия».

⁸⁵ Там же. С. 307.

«резюме», завершением раздела об абсолютной идее и всей «Науки логики» в целом является у Гегеля изложение диалектического метода. Он рассматривается Гегелем как «имманентный принцип и душа» мира, как «*всеобщая абсолютная деятельность*», определяющая и реализующая самое себя⁸⁶. Гегель указывает, что метод выражает «достоинство» абсолютной идеи, ее истинное значение и сущность⁸⁷. В таком понимании абсолютная идея предстает в качестве несущей определяющей конструкции «Науки логики». Одновременно обнаружение в диалектическом методе истинной мощи абсолютной идеи делает ее центральной категорией всей гегелевской системы в целом (в чем конкретно проявляется эта ключевая роль абсолютной идеи в разворачивании системы нам еще предстоит обсудить в дальнейшем).

Итак, абсолютная идея в своем третьем аспекте обнаруживает себя как абсолютная сила разума, осознающего и познающего во всем самого себя, как абсолютный субъект, слившийся с собой через «снятие» реальности (через свою реализацию в ней) и, таким образом, свободный от инобытия. Но это «простое соотношение с собой», абсолютный результат есть уже, по замыслу Гегеля, высшая истина и субстанция, абсолютное первоначало сущего, т. е. абсолютная идея в первом аспекте своего значения. В «совпадении» начала с концом и, стало быть, в единстве выделенных нами первого и третьего аспектов абсолютной идеи высвечивается еще один ее важнейший смысловой оттенок. Абсолютная идея предстает одновременно как всеобщая абсолютная деятельность. Подлинным основанием этой деятель-

⁸⁶ Там же. С. 295, 290.

⁸⁷ См.: Гегель. Энциклопедия философских наук. § 237.

ности является отрицание, и сама деятельность есть не что иное, как развитая, реализованная в интенсивном поступательном движении структура негативности⁸⁸.

Отрицание является тем основанием, которое побуждает абсолютное к движению как разворачиванию всех своих моментов, оно является одновременно и способом «снятия» этого инобытия, инаковости реальности. Суть разворачивания структуры негативности, ее цель состоит в аффирмативности, в достижении *положительного* единства отрицательного: завершением процесса отрицания, его результатом всегда становится определенная позитивность. «Удержать положительное в *его* отрицательном, содержание предпосылки — в ее результате, это — самое важное в основанном на разуме познании»⁸⁹, и можно добавить за Гегеля: и в самом диалектическом разворачивании мира. В этом и подобных высказываниях выражается суть новаторства гегелевского толкования диалектики. В отличие от ее традиционного понимания, когда содержанием диалектики было «негативное отрицание», в силу чего она приводила всякое содержательное формообразование лишь к результату со знаком «минус», к ничто или небытию, — что сближало ее со скептицизмом, — сущностью гегелевской диалектики является позитивное понимание отрицательности и потому сама она предстает в качестве позитивной деятельности. «Для этой последней, — замечает французский философ-гегелевед Г. Ярчик, — отрицание является

⁸⁸ Обзор зарубежной литературы по проблематике негативности у Гегеля см. в работе: Нуржанов Б. Г. Исследование гегелевской диалектики в современной западной философии: Научно-аналитический обзор. Алма-Ата, 1990. С. 34—50.

⁸⁹ Гегель. Наука логики. Т. 3. С. 299.

не уничтожающим, а по существу детерминирующим, т. е. оно полагает в подлинном смысле слова „позитивную реальность“»⁹⁰. Вот почему отрицание у Гегеля становится фундаментальной онтологической формой всего многообразия отношений действительности, а движение отрицания — процессом конституирования всего сущего⁹¹.

Абсолютная идея, будучи деятельностью негативного, в силу этого предстает как «положительное» начало, как то первоначальное, которое в акте своего «самооткровения» «творит», «созидает» содержание сущего, сам действительный мир. И это созидание носит характер «аффирмативной негативности», ибо основным принципом процесса «конструирования» является самоотношение.

Исходным моментом спекулятивного самооткровения выступает саморазличение абсолютной идеи в себе самой, что в онтологическом смысле означает «самоопределение» абсолютной идеи. Это акт перво-деления (*Ur-teil*, логический момент суждения), в котором абсолютная идея «полагает себя как отрицание» самой себя⁹², иное, отличное от себя. Результатом такого саморазличения является «созидание» определенного содержания или наличного бытия, сущности в ее систематическом значении⁹³

⁹⁰ *Jahrczyk G. Systeme et liberté dans la logique de Hegel. P., 1980. P. 311. Цит. по: Нуржанов Б. Г. Исследование гегелевской диалектики... С. 43.*

⁹¹ В таком толковании отрицания у Гегеля известный немецкий гегелевед Д. Хенрих усматривает существенное отличие его от традиционного (в смысле общепринятого) понимания, согласно которому отрицание рассматривается лишь как «негативная форма высказываний» (см.: *Henrich D. Formen der Negation in Hegels Logik//Dialektik in der Philosophie Hegels. Frankfurt/M., 1978. S. 215 ff.*).

⁹² *Гегель* Энциклопедия философских наук. § 238.

⁹³ Здесь имеется в виду сущность как предмет второй части «Науки логики», учения о сущности.

(в контексте целостной системы: природы) как своей собственной действительности. В таком установлении «отношения различных» (второй момент самооткровения абсолютной идеи, ее поступательное развитие) выражена потребность осмысления «иного» в качестве «иного самого себя»: положенное абсолютной идеей содержание должно быть поставлено в отношение к идее как таковой (идее до момента ее саморазличения), в такое отношение, которое выступит как соотношение с собой, т. е. сущее должно быть осмыслено в его идеальном единстве, где абстрактное понятие идеи и ее реальность предстанут лишь в качестве его моментов. Это «снятие» инаковости и установление высшего самоотношения есть сам негативный процесс, абсолютная отрицательность абсолютной идеи, которая только и обеспечивает ее самостоятельный характер.

Подчеркнем, что здесь речь идет не о простом отрицании, которое имеет место при сопоставлении определений или установлении отношения противопологаания, а оно есть «отрицательность, сама же удваивающаяся, целостно охватывающая себя в своем собственном термине, и выражающая реальность как себе-тождественность себя в другом, внешнем по отношению к ней»⁹⁴. В рамках всего логического развертывания абсолютной идеи это диалектическое⁹⁵ самоотношение отрицания в смысле «иного самого себя», процесс «снятия» объективности, предстает как процесс развития

⁹⁴ *Jahrczyk G. Systeme et liberté... P. 37.*

⁹⁵ Сам Гегель усматривает в этом «отрицательном соотношении с собой» глубочайший источник всякой деятельности, живого и духовного самодвижения, диалектическую душу, «которую все истинное имеет в самом себе и через которую оно только и есть истина...» (*Гегель. Наука логики. Т. 3. С. 301*).

понятия⁹⁶, или, в более узком контексте, как собственная сфера идеи, движущейся к своей абсолютной форме.

В структуре «иное самого себя»⁹⁷ устанавливается реальное самоотношение с самим собой, но одновременно фиксируется и отношение различности, раздвоения «изнутри себя». Поэтому глубинной характеристикой этой сферы является обнаружение противоречия в самом себе и, стало быть, внутренней нетождественности. В понимании же Гегеля абсолютная деятельность идеи представляет собой «троичное единство»: она есть процесс полагания, снятия и единства обоих предшествующих моментов, т. е. «удерживающее снятие» по отношению к сущему. Как раз овладение абсолютной негативностью, превращение этой негативности в устойчивую позитивность и характеризует сущность абсолютной всеобщей деятельности идеи, являясь

⁹⁶ Это содержание изложено Гегелем в учении о понятии как третьей части «Науки логики». Ясно, что в контексте целостной системы негативное «снятие» осуществляется в сфере конечного духа. Смысл этого «снятия» мы проанализируем ниже.

⁹⁷ Содержание структуры «иное самого себя», являющейся важнейшей в гегелевской диалектике, интенсивно исследуется и обсуждается в гегелеведческой литературе. Интерес в связи с этим представляют работы Г.-Г. Гадамера и К. Дюзинга, которые, вопреки убеждению самого Гегеля, доказывают, что структура «иное самого себя» вовсе не заимствована Гегелем у Платона, а является следствием искажения его (Платона) мысли. В этом смысле она — собственное открытие Гегеля. Гадамер утверждает, что обсуждаемая структура обязана своим возникновением неверному переводу Гегелем одного из фрагментов диалога Платона «Софист» (259b), где анализируется отношение «одного» и «иного». Гегель, искажая перевод, по сути дела приписывает Платону свое открытие относительно необходимости понимать противоречие как противоречие в одном и том же отношении. См.: *Gadamer H.-G. Hegels Dialektik. 6 hermeneutische Studien.* Tübingen, 1980. S. 20—22; Ср.: *Düsing K. Ontologie und Dialektik bei Plato und Hegel//Hegel-Studien. Bb. 15.* Bonn, 1980. S. 136 ff.

ее фундаментальным определением. Это овладение есть не способ своего собственного устранения, а бесконечная рациональность процесса, в которой созидается, движется и реализуется вся действительность⁹⁸. Важно помнить, что в системе Гегеля все сущее является пространством осуществления абсолютной силы разума. Поэтому абсолютная негативность (отрицание отрицания) у Гегеля не имеет никакого другого предмета, кроме самого же абсолютного, абсолютной идеи, познающей себя в ином через себя. В деятельности отрицания отрицания абсолютная идея движется, в конечном счете, к самой себе. И в этом движении она как бы «всматривается в себя», лишь «вспоминает», «оживляет» свои конкретные образы. В силу этого у Гегеля по существу нет прошлого, нет исторического в обычном значении этого слова; все развертывание сущего, все «самоосуществление» и «самопознание» абсолютной идеи — это «вечная современность», «абсолютное настоящее», которое есть «теперь» без «до» и «после»⁹⁹. Эта «вечная современность» лишена каких бы то ни было пространственно-временных характеристик, она существует как бы вне времени и вне пространства и есть бесконечно прогрессирующий логический процесс.

В этом смысле процесс движения действительности, реально-сущего как такового предстает лишь как «момент» логической бытийственности абсолютной идеи; момент, который «снимается» в ее абсолютном единстве, совпадении с собой, в том «удерживающем тождестве», где сохраняется

⁹⁸ См.: *Düsing K. Das Problem der Subjektivität...*

⁹⁹ *Гегель*. Энциклопедия философских наук. § 247, прибавл. (Т. 2. С. 29).

положенность и инаковость и где весь процесс развертывания утверждается как истина и целокупность, самозавершенность (Schluss) самой абсолютной идеи. В таком понимании выражается субстанциальность абсолютной идеи по отношению ко всему сущему, причем такая субстанциальность, которая является также активным источником и «творцом» всего вокруг. Одновременно абсолютная идея приобретает реальные онтологические характеристики, которые хотя и выступают как спекулятивно-содержательные, но носят объективно-идеалистическую окраску и связаны с некоторой естественно-теистической мистификацией. Однако последняя, как мы уже отмечали, не имеет в Логике принципиального значения. Как раз, наоборот, она подчинена здесь задачам Логики и потому ее точнее было бы назвать логицистской мистификацией.

По мысли Гегеля, целостное «негативное» движение самополагания идеи и ее возвращения в себя — в процессе которого «созидается» мир действительности и сама абсолютная идея «обретает» конкретность и богатство содержания, — должно было выразить внутреннюю структуру абсолютной идеи, продемонстрировать ее диалектическую «организацию». В системном применении диалектического метода — что собственно и составляет важнейшее глубинное содержание абсолютной идеи и в соответствии с чем, как мы увидим далее, происходит развертывание всей философской системы, — несомненно, состоит большая заслуга Гегеля, заслуга, которая признается (хотя не всегда абсолютно однозначно) как приверженцами, так и противниками его философии.

Идеалом логического развертывания является полное преодоление внешности, чуждости объектив-

ного, реального абсолютной идеи, т. е. установление такого единства объективности и субъективности, при котором сама абсолютная идея *утверждается* (в смысле аффирмативности) в качестве истинной субъективности. Это то «самое высшее и самое заостренное» состояние абсолютной идеи, которое, собственно, и есть «всего свободнее»¹⁰⁰. «Свобода» является целью «самоосуществления» абсолютной идеи; это то действительно истинное состояние ее, когда она углубляется в свое собственное содержание и находится как бы «у себя», «внутри» самой себя. Но *свобода* для Гегеля — это *не момент* развития, а *результат* целостного развертывания процесса «освобождения», в котором свобода должна «наполнить себя своим собственным понятием»¹⁰¹, стать определенностью, содержанием, целью и наличным бытием. В этом смысле истинная свобода абсолютной идеи может выступать как завершенность процесса, как диалектическая целостность самой абсолютной идеи, которая только и возможна через обрачивание, замыкание отрицательности на саму себя. Поэтому-то такое «замыкание» (Schluss) и мыслится Гегелем как позитивное, утвердительное тождество, положительная самозавершенность, абсолютной идеи. При этом гегелевское утверждение о «замкнутости» абсолютной идеи на себя отнюдь не означает ограниченность или бедность содержания идеи, а как раз наоборот, подчеркивает ее абсолютное совершенство и самодостаточность. Абсолютная идея включает в себя всю полноту определений внешнего мира, который только и существует в качестве реальности абсолютного и, кроме того, содержит в себе самой «систематизированную» тотальность

¹⁰⁰ Гегель. Наука логики. Т. 3. С. 307.

¹⁰¹ Гегель. Энциклопедия философских наук. § 469.

собственного развития. В такой завершенной конкретности идея предстает как единое и одно. В этом смысле именно актуальное оборачивание абсолютной идеи на саму себя, ее «возвращенность» в себя через удерживающее снятие инобытия, ее «созидающая» утвердительная негативность есть истинное бытие, «непреходящая жизнь», собственно «вся истина»¹⁰².

Отсюда ясно, что ни идея как таковая, ни абстрактное понятие, ни тем более природа не могли претендовать на роль деятельного субстанциального первоначала, ибо все они для Гегеля односторонни, недостаточно конкретны и «неформальны» (в смысле способности быть абсолютной формой); они — лишь абстрактные моменты «самоосуществления» абсолютной идеи, которые должны быть «сняты» в целостном процессе развертывания. Так изложенная спекулятивная концепция абсолютной идеи делает очевидным, что последняя отнюдь не тождественна каким бы то ни было конечным, субъективным формам сознания. Абсолютная идея у Гегеля есть всеобщая абсолютная бесконечная форма, лежащая в основе логического развертывания сущего. И даже тогда, когда доминирующим оказывается момент субъективности, она понимается как абсолютная субъективность, «чистая личность», способом существования и самообоснования которой является всеобщая абсолютная деятельность, «над-индивидуальная» мощь субстанциального. Именно акцент на всеобщий, абсолютный характер абсолютной идеи позволил Гегелю объявить абсолютную идею самодостаточным, совершенным «феноменом», способным осу-

¹⁰² Гегель. Наука логики. Т. 3. С. 288.

щественные важнейшие генеративные функции в системе. Несомненно, такой ход мысли есть яркое проявление выбора Гегелем объективно-идеалистической программы философии. Но при всей абсолютной идеалистичности концепции, и даже при ее определенном мистическом характере, она имеет глубокое реальное содержание. Ведь по сути дела Гегель ведет речь не о некоем абстрактно-всеобщем, которое существует вне и над миром (как чаще всего и представляется гегелевская философия абсолютного), а о реальных проблемах самосознания, осмысляющего действительность. Гегеля интересует важнейший вопрос о том, как в «целостности» сознания может рационально «схватываться» мир и его содержание, *какие механизмы* в самом сознании, позволяют ему «удерживать» в сфере идеального сущее, и, наконец, *как* проясняется мыслящее отношение к самому себе, т. е. как осуществляется конкретизация себя-мыслящего.

Проблематика самосознания была вообще одной из основных тем немецкой классической философии. Кант трактовал самосознание как «чистое единство апперцепций», вычленяя при этом в его структуре два типа предметности: реальной, или объективной (быть «передо мной», быть непосредственно предметом для Я), и идеальной, или трансцендентально-субъективной (когда предметом становится само сознание, его содержание). Весь вопрос состоял в том, чтобы объяснить, *как* эти оба типа предметности сосуществуют в самосознании и насколько каждый из них определяет его содержание. Шеллинг в своей философии тождества по существу провозгласил единство субъективности и объективности в рамках самосознания. Но он установил такое их тождество, что они почти

полностью совпали друг с другом; причем совпали так, что субъективность как бы «растворилась», «нейтрализовалась» объективностью: это было «неразличимое тождество» (не путать с «неразличенным тождеством», т. е. потенциальной позитивной негативностью, что является собственно гегелевским открытием и в чем его концепция принципиально отличается от трансцендентально-философского понимания тождества), где принципиально доминирующим являлся сам момент тождества. В результате становился неясным механизм движения самосознания и его определений. Гегель продолжает и развивает традицию трансцендентализма¹⁰³. В своей концепции абсолютной идеи он пытается прояснить вопросы движения бытия самосознания, правомерно толкуя его как реальное противоречивое единство самого себя и своего иного в себе. Ведь, действительно, самопознание есть такой процесс идентификации, который, «удерживая» идеальность интеллектуальных действий, в то же время «вбирает», «включает» в свою «целостность» и реальность как содержание сознания.

Затруднения трансцендентальной философии относительно самосознания Гегель разрешает тем, что он начинает толковать его как такое единство субъективности и объективности, при котором субъективность становится детерминирующим моментом и объявляется тем активным принципом негативности, который обеспечивает диалектическое дви-

¹⁰³ Вопрос о принципиальном различии философских программ объективного идеализма и трансцендентализма является предметом интересных дискуссий в западной философии. См. особенно: *Hösle V. Hegels System. Bd. 1—2. Insbes. Bd. 1. S. 45—61 ff.*; *Düsing K. Das Problem der Subjektivität... S. 109—150*; *Idem. Ontologie und Dialektik bei Plato und Hegel//Hegel-Studien. Bh. 15. 1980.*

жение самосознания, причем такое движение, которое гарантирует различное единство определенных самосознания в рамках его идеальной целостности. В таком толковании выражен реальный смысл аффирмативной негативности «абсолютной идеи». При этом и сама ее абсолютизация и субстанциализация имеет реальные проблемные основания.

Гегель фиксирует в действительности особую трансцендентную реальность, которая обеспечивает конкретную связь в безграничных (в социально-историческом смысле) пространственно-временных пределах человеческого бытия. Это «стихия» устойчивых всеобщих смыслов и значений, опосредующая жизнедеятельность субъективности в «терминах мира». Речь идет о том феномене, который в социальной психологии и философии получил название коллективной (точнее, общественной) субъективности. Гегель верно уловил и в абсолютизации абсолютной идеи выразил то, что «общественная субъективность» не есть «сумма» сознаний или самосознаний отдельных личностей. Это качественно особая духовная система, которая живет своей, относительно самостоятельной жизнью. Правда, она постоянно взаимодействует с конкретной субъективностью, не только «определяет» ее, но и «определяется» ею. И это «определение» носит специфический характер, ибо сам процесс опосредован законами воспроизводства социума и культуры. Гегель в своей абсолютной системе, конечно, не мог допустить определяемости абсолютного чем-то конечным и потому не самодостаточным и не всеобщим. Да и будучи изначально совершенной, абсолютная идея не нуждалась в иных определениях, кроме своих собст-

венных. В этом смысле объективно-идеалистическая философская программа, избранная Гегелем, не позволила ему всесторонне представить принцип «общественной субъективности» и показать его реальное содержание. Однако заслуга Гегеля состоит уже в том, что он в своей концепции абсолютной идеи зафиксировал сам факт всеобщности самосознания и показал ее функционирование; кроме того, он сумел утвердить идеал целостности самосознания и в самой этой целостности найти тот механизм, который обеспечивает ее движение и развитие, гарантирует ее содержательную самодостаточность. Хотя и в мистифицированной форме, но Гегель в своей концепции абсолютной идеи проясняет проблемы и трудности, связанные с пониманием сущности самосознания и его реального функционирования. И это представляется важным иметь в виду при анализе самой концепции, при «дешифровании» того содержания, которым Гегель наделяет понятие абсолютной идеи.

В предшествующем изложении мы попытались реконструировать и систематически представить общую концепцию абсолютной идеи. Однако все еще недостаточно проясненным остается вопрос о месте понятия «абсолютная идея» в структуре гегелевской философской системы, о масштабности или объеме этого понятия, с чем связана и задача уточнения содержания отношения абсолютной идеи и абсолютного духа, смысла их меняющейся «иерархической субординации». Абсолютная идея «действует» у Гегеля как бы на двух уровнях, что создает определенные трудности для ее системного понимания. С одной стороны, Гегель рассматривает ее как высшую категорию «Науки логики». Она толкуется здесь в качестве фундамен-

тального принципа, который лежит в основании целостного логического развертывания, формирует все определения и принципы логики, «творит» их содержание, обосновывает их внутреннюю связь. Абсолютная идея в своей логической завершенности предстает как в-себе-и-для-себя-сущее, как «чистое» бытие, истина, знающая саму себя. Иными словами, в Логике Гегель изображает абсолютную идею в виде единой и единственной подлинной реальности, той всеобщей субстанции, которая одновременно выступает и как абсолютный субъект. И в этом смысле именно абсолютная идея предстает у Гегеля как абсолютно первое, т. е. она имеет иерархическое «первенство» даже по отношению к абсолютному духу, который здесь, в Логике, остается еще не завершенным в собственном развертывании, лишь «чистым» в-себе-сущим и потому относительно абстрактным. С другой стороны, абсолютная идея выступает у Гегеля как *весь* процесс развертывания философской системы, только в ходе которого развивается ее содержание, выкристаллизовываются адекватные формы самосознания, осуществляется «узнавание» абсолютной идеей себя самой. Логическая «бытийственность» абсолютной идеи предстает здесь лишь в качестве, хотя и важнейшего, но момента, вне-временного «мгновения» целостного развития определений абсолютной идеи. Потому логическая идея толкуется Гегелем как в-себе-бытие абсолютной идеи; еще не актуальное, но только потенциальное в-себе-сущее. Именно посредством «отчуждения» в реальность и через нее (благодаря «снятию» природности и «восхождению» к абсолютному знанию, идентифицируемому со спекулятивной философией) абсолютная идея обретает «самосознание». Что реально означает достижение такого

этапа в ее развитии, когда она начинает конкретно совпадать по содержанию с абсолютным духом. В этом смысле возвращение идеи к своей собственной сущности, ее рефлексия в себя, завершенность на себя сама есть по существу утверждение абсолюта в собственном смысле слова. Абсолютная идея, таким образом, остается как бы «бессознательным» Логосом. Ее реальное для-себя-бытие есть по сути дела в-себе-и-для-себя-бытие абсолютного духа. Учитывая сказанное, необходимо констатировать, что в рамках системы абсолютная идея, не выдержав «соперничества» с абсолютным духом, уступает «царский трон», по праву принадлежащий ей в Логике; главенствующим, истинно абсолютным понятием в контексте развертывания целостной системы является абсолютный дух. Но вместе с тем, в силу специфики самого замысла системы и ее развертывания на принципах логицизма, именно абсолютная идея становится тем движущим содержательным принципом, который обеспечивает само развертывание системы, определяет его интенсивность и характер.

Она выполняет внутри системы Гегеля своего рода системообразующую функцию. Будучи носителем диалектико-исторической системности, абсолютная идея, реализуя собственную потребность в самопознании, формирует содержание и структуру самой системы. В этом смысле она является у Гегеля несущей конструкцией всего системного развития философского содержания, которое реально (по изначальному замыслу Гегеля) отражает внутреннюю архитектонику самого абсолюта. Почему Гегель и утверждает, что абсолютная идея, представляющая собой «всю истину», есть «единственный предмет и содержание философии»¹⁰⁴.

¹⁰⁴ Гегель. Наука логики. Т. 3. С. 288.

Данной формулировкой Гегель поставил абсолютную идею в отношении к целостной философской системе. И теперь сама идея, будучи всеобщим, выступает как принцип своих собственных особых проявлений, которые уже не являются логическими определениями идеи, но предстают как ее вне-логическая действительность, наличное бытие (Dasein) абсолютной идеи, суть сама реальность.

«Реальность», стало быть, составляет важнейшее измерение абсолютной идеи, не нечто внешнее по отношению к ней, а саму ее действительную сущность. И потому для уточнения содержания абсолютной идеи на ее, так сказать, «макроуровне» представляется необходимым предпринять специальное рассмотрение «реальности» и функционирование в ней самой идеи, — что мы и сделаем в последующих разделах работы.

Однако не меньшую важность имеет и вопрос об отношении идеи и реальности, т. е. о характере «перехода» логической идеи в сферу реального. Этот вопрос является коренным для всего гегелевского системного философствования. Речь здесь идет о внутреннем обосновании закономерности и необходимости системного развертывания, установлении имманентной проблемно-содержательной фундированности самой структуры философской системы. Поэтому мы предположим конкретному анализу отношения идеи и реальности обсуждение вопроса об отношении логики и реальной философии в гегелевской системе. Для его обсуждения мы обратимся к тексту «Энциклопедии философских наук», произведению Гегеля, где систематически изложена его концепция целостности философского учения.

§ 3. «Энциклопедия философских наук»: отношение логики и реальной философии

Назначение «Энциклопедии философских наук» Гегель формально видел в том, чтобы иметь сжатый комpendиум, руководство для восприятия и понимания его лекций, что было отражено и на титульном листе произведения¹⁰⁵. Но масштабная по своему охвату, высвечивающая широкий спектр философских проблем, проникнутая единством исходных принципов и метода, она приобрела самостоятельное теоретическое значение. Являясь «портретом» гегелевской философской системы, она представляет собой осуществление идеи системно-диалектической целостности философии. По существу и по проблемному смыслу «Энциклопедия» есть развертывание системной диалектики, носителем которой в логицистской философии Гегеля является логическая идея, совпадающая в своем развитии с идеей абсолютной: она самоосуществляется в системе через всеобщее логики, особенно природы, единичное и субъективное духа, являясь их «объединяющим всеобщим».

Философское учение Гегеля есть своеобразный способ разработки и применения принципа системности к абстрактному теоретическому содержанию

¹⁰⁵ Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Zum Gebrauch seiner Vorlesungen von Dr. Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Подчеркнем, что данное функциональное указание сохраняется Гегелем во всех трех прижизненных изданиях «Энциклопедии» (Vd. 19. S. 1, 3). Исторический и источниковедческий анализ «Энциклопедии философских наук» был представлен нами ранее. См.: *Быкова М. Ф.* Гегелевское понимание мышления. М., 1990. С. 9—21.

философии. Свообразие его заключается в том, что философия разворачивается на фундаменте логики; «парадигмой» гегелевской системы (после создания «Науки логики») становится системность диалектико-логического типа. Идеальное благодаря такому построению системы становилось предпосылкой мира и самой логицистской системы. Но выбор логической «парадигмы» не сводится просто к обретению в логике первой части системы и ее формального основания; диалектически истолкованная логика полагается Гегелем в качестве содержательного «конструирующего» принципа развертывания самой философской системы, как ее истина. Этим проясняется и гегелевское толкование отношения логики и реальной философии.

Нередко оно трактуется таким образом, что сферы природы и духа или, по крайней мере, философия духа мыслится как истина логики. Однако это искажает суть замысла самого Гегеля. Для Гегеля логика всегда являлась истиной природы и духа. Последние выступали лишь как своеобразные «явления», или акциденции логики. И потому они были лишены абсолютной самостоятельности. Будучи «производными» от логики, они объявлялись лишь сферами реализации логики в ее всеобщей определенности. Отсюда — свойственный гегелевской системе эффект дублирования логического, создание которого, — расцениваемое только как формальная дань логицизму, — часто вменяется в вину Гегелю. Но дублирование логического несет важную смысловую нагрузку, проясняющую гегелевское понимание логики и всей философской системы в целом, и, вместе с тем, раскрывает реальное содержание самого логицистского замысла Гегеля.

Целью логики Гегель считает создание «нового понятия научного рассмотрения». Будучи изначально постулировано в логике (как основополагающей дисциплине), оно выступает здесь как абстрактное понятие, лишенное конкретных характеристик своего действительного бытия, определений самого реального движения научного знания. Поэтому «понятие науки» для Гегеля есть только *конечный результат* логики, итог ее развития, которое одновременно является разработкой «знания о ней самой»¹⁰⁶, ее собственным обоснованием. В процессе выведения этого понятия (а оно, согласно Гегелю, должно быть не постулировано, а именно получено, объективно «сконструировано» всем ходом научного исследования) логика, таким образом, самоопределяется: она раскрывает свой предмет, разрабатывает, конкретно демонстрирует собственный метод и в процессе продуцирования «понятия науки» как бы «удостоверяется» в «действительности» своего содержания, в своей истинности и абсолютной всеобщности. Такие рассуждения можно найти во многих высказываниях Гегеля. Приведем одно из них, которое ценно также тем, что оно как бы «резюмирует», подводит итоги целостного развертывания абсолютной идеи в материале философии и тем самым устанавливает связь между абсолютной идеей, как она предстает в Логике начала (в «Науке логики»), и ей же, но уже обогащенной конкретным содержанием действительности и осмыслившей себя в нем, абсолютной идеей Логики конца. «...Понятие философии есть *мыслящая себя* идея, знающая истина (§ 236), логическое в том значении этого слова, что оно есть всеобщность,

¹⁰⁶ См.: Гегель. Наука логики. Т. 1. С. 95.

удостоверенная в своем конкретном содержании как в своей действительности. Наука, таким образом, возвратилась к своему началу, и логическое стало ее *результатом...*¹⁰⁷

Логика конца выступает, стало быть, в качестве реализованного идеала логического, с самого начала предположенного движению теоретической мысли. Она есть разработка, развитие того, что вначале дано только как гипотеза, как цель, к которой идея, желающая доказать свою абсолютность, не может не стремиться. Достижение цели — «истинная оценка» значимости самой цели, признание ее сущностного характера. В этом смысле Логика конца реально «смыкается» с Логикой начала, образуя «круг», описывающий диалектику самодвижения науки, диалектику целостного развертывания самой логики. Это утверждает единство логики и ее единственность.

Важно постоянно иметь в виду, что у Гегеля нет двух логик; гегелевская логика — единый процесс развития всего умопостигаемого универсума, то, что единственно абсолютно. Логика объемлет собой все многообразие теоретического содержания, она проникает собой всякое знание и науку, являясь их внутренним, идеальным измерением. Она *одна* обладает истинной сущностью и существованием. Поэтому кажущиеся абсолютно самостоятельными Логика начала и Логика конца есть в действительности лишь различные состояния ее зрелости, определенные этапы ее собственного развития.

¹⁰⁷ *Hegel. GW. Bd. 19. S. 415. Ср.: Гегель. Энциклопедия философских наук. § 574. В русском тексте глагол «ist zurückgegangen» переведен как «является возведенной», что представляется ошибочным уже в том смысле, что здесь элиминируется активное начало самой науки. Точнее было бы перевести этот глагол как «возвратилась».*

И с точки зрения целостности процесса реальные науки (собственно реальная философия) являются тем «эмпирическим пространством», где осуществляется конкретное опосредование логического, в силу чего философия природы и философия духа приобретают «прикладной» характер. Развертывание логики через природу и дух должно лишь «наполнять содержанием всякой истины абстрактную основу логического... и придавать логическому ценность такого всеобщего, которое больше уже не находится как нечто особенное рядом с другим особенным, а возвышается над всем этим и составляет его сущность, то, что абсолютно истинно»¹⁰⁸. Однако «прикладной» характер реальной философии нельзя понимать так, будто в различных частях системы о ее непосредственных «объектах» — природе и духе — уже не говорится ничего нового по сравнению с логикой. Как раз, наоборот. Развертывание логического — это не просто повторение постулированных в логике определений, а постоянное «разрастание содержания». Такое «разрастание», которое толкуется как диалектический системный процесс, где, во-первых, каждый последующий этап движения должен быть выведен из предыдущего, и потому становится его своеобразным отрицанием, и, во-вторых, должен быть удержан момент «связи содержания», необходимый момент целостности. Этим последним, собственно, и является логическое, правда, понятое уже не как «предзаданное» абстрактно всеобщее и потому «некоторое особое знание *наряду* с другими материями и реальностями, а как сущность всего этого прочего содержания»¹⁰⁹. Предпосылкой же такого «возвышения» логического является специфическое освоение

¹⁰⁸ Гегель. Наука логики. Т. 1. С. 113.

¹⁰⁹ Там же. С. 112—113.

ею опыта наук¹¹⁰. В том и состоит суть диалектики движения науки логики; что она должна систематически включить в свое содержание, «возвести в разумную форму все остальное многообразие знаний и наук»¹¹¹. В таком развитии наука логики реально объединяется с логикой науки¹¹², что, собственно, и формирует системную целокупность самой логики, но одновременно отстаивает определенную самодостаточность ее реального содержания, самих конкретных наук, опыт которых есть по существу — проявляющаяся всякий раз по-разному — определенность абсолютной всеобщности самой логики.

«Каждая часть философии есть философское целое, замкнутый в себе круг, но каждая из этих частей содержит философскую идею в ее особенной определенности или как особенный момент целого. Отдельный круг именно потому, что он есть в самом себе тотальность, прорывает границу своей определенности и служит основанием более обширной сферы; целое есть поэтому круг, состоящий из кругов, каждый из которых есть необходимый момент, так что их система составляет целостную идею, которая вместе с тем проявляется также в каждом из них в отдельности»¹¹³. Нетрудно дога-

¹¹⁰ См.: Там же. С. 112: «Лишь на основе более глубокого знания других наук логическое возвышается для субъективного духа не только как абстрактно всеобщее, но и как всеобщее, охватывающее собой также богатство особенного... Таким образом, логическое получает свою истинную оценку, когда оно становится результатом опыта наук».

¹¹¹ Там же. С. 113. Перевод уточнен по: *Hegel. GW. Bd. 11. S. 29.*

¹¹² О реальном проблемном содержании гегелевского теоретического замысла объединения см. в книге Н. В. Мотрошиловой: *Путь Гегеля к «Науке логики»... С. 241—242.*

¹¹³ *Гегель. Энциклопедия философских наук. § 15.*

даться, что Гегель, говоря о целом как «круге кругов», ведет речь о Логике, но понятой уже как «итоговая» наука (=Логика конца), как «системная целокупность», совпадающая здесь по содержанию с «систематизированной целостностью» философии. Реальные науки — философия природы и философия духа — лишь «особенные моменты целого». Но моменты, которые сами по себе обладают определенной системной целостностью и соотносятся друг с другом особым образом, свойственным системе целого.

В таком понимании выражается суть гегелевского толкования отношения логики и реальной философии. Оно мыслится Гегелем как диалектическое соотношение целого и части. Логика как целое объемлет собой все умопостигаемое содержание. Будучи логически завершенной (как итог «Науки логики»), она одновременно содержит в себе потребность и необходимость собственного развертывания через опосредование реальностью. Это опосредование диалектически «полагается» ей как собственная определенность. В силу чего сферы реальности являются частями целого логики. Логика не просто выходит в другие науки, а именно «продуцирует» из себя их содержание. При этом она есть не только их «условие» и основание, но определяет то всеобщее, которое образует их предмет. Ведь в логике формулируется «чистое» понятие идеи, осуществление которого, собственно, и представляет задачу реальной философии. В этом смысле природа и дух — всегда особенное, которое, являясь отрицанием абстрактно всеобщего Логики начала, должно быть понято как абсолютно всеобщее Логики конца.

Итак, реальные философские науки, как бы вы-

растающие из «коккона» логики¹¹⁴, есть лишь части целого, которые мыслятся как «раскрытие», «реализация» содержания последнего, и потому предстают только как «поясняющие» или «разъясняющие» структуры. В чем выражается теоретическая несамостоятельность философии природы и философии духа по отношению к логике, их производность от нее. Однако это производность особого, диалектического типа. Логика «сообщает себе внешнюю реальность посредством особенности»¹¹⁵, которая есть простая негативность. Последняя же «снимается» в отрицательной рефлексии в-самосебя, где всеобщее логики делает себя единичным. Стало быть, логика непосредственно «производит» лишь философию природы, наука же о духе «созидается» ею опосредованно — через «обращение» к природе. Правда, и здесь активное начало остается за самой логикой: она сама соотносит себя с природой как со своим иным и рефлектирует в ней в саму себя. Однако сама возможность опосредованного «созидания» (здесь: также и содержания самой логики как результата абсолютной негативности) акцентирует важнейший момент гегелевского толкования диалектики части и целого. Ведь по сути дела здесь утверждается особое понимание целого, — о чем уже шла речь выше, — а именно как развитой системности, элементы которой также представляют собой нечто целое. При этом сами целостные моменты соотносятся друг с другом по тем же «законам» системы, в

¹¹⁴ Это выражение, представляющееся очень удачным для иллюстрации самой идеи «рождения» части из целого, позаимствовано нами у Н. В. Мотрошиловой (см.: *Мотрошилова Н. В. Путь Гегеля к «Науке логики»...* С. 346).

¹¹⁵ *Гегель*. Энциклопедия философских наук. § 181.

соответствии с которыми целое вступает в отношение со своими частями. Стало быть, мы имеем дело с системной целостностью диалектического типа. Последнее означает, во-первых, что эта целостность не тождественна с цельностью, где все содержание «сливается» в одно целое и внутри чего невозможно ни различие, ни какая бы то ни было подвижность элементов или частей; такого рода единение можно было бы назвать нераздельным единством. И во-вторых, — что непосредственно вытекает из первого, — здесь речь идет о конкретной целостности, имеющей внутри себя различия. При этом последние внутри системы упорядочены определенным образом, а именно в соответствии с развертыванием диалектического метода. Одновременно допускается подвижность элементов целостности, движение которых, собственно, и составляет суть развития самой системы целого.

Иллюстрацией гегелевского понимания отношения логики и реальной философии по типу диалектической связи может служить его знаменитое толкование идеи системности. «В силу указанной выше природы метода наука представляется некоторым замкнутым в себе (в оригинале *in sich geschlungenen*, что здесь означает: вплетенный, обращенный в себя. — М. Б.) кругом, в начало которого — в простое основание — вплетается путем опосредования [его] конец; причем круг этот есть *круг кругов*, ибо каждый отдельный член, как одухотворенный методом, есть рефлексия-в-себя, которая, возвращаясь в начало, в то же время есть начало нового члена. Фрагменты (*Bruchstücke*) этой цепи суть отдельные науки, из коих каждая имеет нечто *до* себя и *после* себя, или, говоря точнее, *имеет только то, что ей*

предшествует, и в самом своем заключении *показывает свое последующее*¹¹⁶.

Итак, философия природы и философия духа — суть отдельные науки, в силу чего они обладают определенной содержательной самостоятельностью. Но самостоятельность реальной философии по отношению к логике — это не «равнодушная» самостоятельность рядоположенности, а самостоятельность в рамках диалектического целого, где каждая из частей является необходимым фрагментом диалектического развертывания целого, единственно ко-

¹¹⁶ Ссылаясь на это высказывание, Гегеля часто упрекают в «наязывании» науке кругообразной модели развития, толкуя при этом кругообразность как абсолютную замкнутость в себе. Однако собственно гегелевское понимание модели науки принципиально отличается от такого поверхностного механистического его толкования. Во-первых, Гегель ведет речь не о «замкнутости» в себе, что в русском языке ассоциируется с ограниченностью, бедностью, а об «обращенности науки в себя» (см. уточнение перевода). Последнее есть не что иное, как последовательное проведение важнейшего требования научности, а именно необходимости в ходе собственного развития науки самообоснования и самовыведения ее предпосылок и содержания в целом. Во-вторых, — что важно иметь в виду также для адекватного анализа гегелевского толкования всеобщей целостности и всеобщей тотальности, — Гегель мыслит «завершенность» как актуально бесконечную сферу универсального. Круг — это не свидетельство наличия у науки определенных границ развития, а лишь выражение, зарисовка *траектории* ее движения, конкретной диалектики развития науки. Наука, которая представляется Гегелем в виде круга, собственно Логика конца (Логика в ее целостном процессе развертывания) не имеет ни начала, ни конца, ни абсолютной границы в пространстве и во времени. Ее развертывание — это бесконечный рациональный процесс движения теоретической мысли, сутью которого является обогащение самой мысли содержанием конкретных знаний и наук (круг кругов). Если при этом что-то и абсолютизируется Гегелем, так это сам процесс диалектического развития, «разрастание содержания до органического целого» (Гегель. Соч. Т. IV. С. 18). Ср. также: «Лекции по истории философии» Гегеля (Соч. Т. IX. С. 32).

торое только и обладает абсолютной самостоятельностью, истинностью и всеобщностью. Именно для выражения этой важнейшей идеи Гегель излагает свое понимание отношения логики и реальной философии в качестве диалектики движения трех фигур умозаключения¹¹⁷. Содержание этих фигур Гегель

¹¹⁷ См.: *Гегель*. Энциклопедия философских наук. §§ 574—577. Текст этих параграфов имеет важнейшее «резюмирующее» значение, ибо для Гегеля только все то, что является результатом, итогом изложения и развертывания, собственно, и обладает истинной ценностью. Подчеркнем также, что §§ 574—577 введены Гегелем в Энциклопедию только в ее третьем издании (1830 г.) (ср. текст Энциклопедии философских наук 1827 г. (*Hegel. GW. Bd. 19*); определенное содержательное соответствие § 575 можно обнаружить в тексте § 475 Энциклопедии 1817 г.). И это, по нашему мнению, уже само по себе является свидетельством того, что Гегель приписывал этому тексту особую разъясняющую роль. Введение трех фигур умозаключения в изложение Энциклопедии в качестве итоговых параграфов призвано было, согласно Гегелю, прояснить сам его логический замысел и показать целостное развертывание системы логики через конкретные философские науки как необходимый и закономерный диалектический процесс движения рационального содержания. §§ 574—577 являются предметом неумолкающих дискуссий в западном гегелеведении. При общем признании глубокой содержательной значимости этого текста высказываются различные точки зрения относительно соответствия каждой из трех выделенных Гегелем фигур умозаключения определенным содержательным структурам гегелевского текста. Так, некоторые считают, что эти заключения логически выражают содержание трех различных гегелевских произведений: «Энциклопедии философских наук», «Феноменологии духа» и курса Берлинских лекций (1827—1830 гг.) соответственно. Однако, как пишут Д. Вандшнайдер и В. Хесле, эта позиция весьма неубедительна уже потому, что вряд ли первая фигура умозаключения является соразмерной самому замыслу Энциклопедии и может выразить заложенную в ней идею целостности. (См.: *Wandschneider D., Höhle V. Die Entäusserung der Idee zur Natur und ihre zeitliche Entfaltung als Geist bei Hegel//Hegel-Studien. Bh. 18. 1983. S. 184 (Zus. 21).*) Канадский философ Т. Геретс суживает значение трех фигур умозаключения рамками учения о субъективности, как оно представлено в Малой логике. Первая фигура толкуется им в этом контексте в качестве логического

последовательно раскрывает в Логике. Напомним, что речь идет о диалектике единичного (Е), особенного (О) и всеобщего (В). Гегель утверждает, что в первой фигуре умозаключения наличного бытия «единичное опосредуется всеобщим и положено в этом заключении как всеобщее»¹¹⁸ (Е—О—В), во второй фигуре акцентируется всеобщность единичного и его опосредующая роль для двух крайних членов (В—Е—О)¹¹⁹ и, наконец, третья фигура характеризуется фундаментальной ролью всеобщего

выражения субъективности как таковой, т. е. еще не достигшей рефлексии; вторая фигура проясняет тогда состояние рефлексии, а в третьей речь идет уже об объединении двух первых моментов. (См.: *Geraets Th. Les trois lectures philosophiques de l'Encyclopédie ou la réalisation du concept de la Philosophie chez Hegel//Hegel-Studien. Bh. 10. 1975. S. 244—249.*) Кроме того, имеются многочисленные попытки проиллюстрировать текстами §§ 574—577 гегелевские «Лекции по философии истории», его «Философию права» и др. работы. (См., напр. *Le De Vos. Die Logik der Hegelschen Philosophie: eine Vermutung//Hegel-Studien. Bh. 16. 1981. S. 118—120.*) Сами по себе эти попытки не лишены смысла и, более того, являются прекрасной иллюстрацией логицизма гегелевской системы. Но нам представляется более адекватным и последовательным соотносить фигуры умозаключения с текстами реальной философии. (Сама эта позиция во многом инициирована рассуждениями Х.-Ф. Фулды. См.: *Fulda H.-F. Das Problem einer Einleitung in Hegel Wissenschaft der Logik. 2. Aufl. Frankfurt/M., 1975. S. 284—296.*) Тогда § 574 относится непосредственно к логике, § 575 — к философии природы, а §§ 576—577 — к философии духа (первый — к учению о субъективном и второй — абсолютном духе). В этом контексте становится ясным все движение мысли Гегеля, а также сама диалектика разворачивания целостной философской системы.

¹¹⁸ Гегель. Энциклопедия философских наук. § 186. См. также: *Гегель. Наука логики. Т. 3. С. 109—118.*

¹¹⁹ Иногда в «Науке логики» Гегель пишет формулу своей второй фигуры наоборот (см.: *Наука логики. Т. 3. С. 118*). Дело в том, что для него решающим в умозаключении является именно средний член как опосредующий крайние члены.

(О—В—Е). Применительно к гегелевской системе реальный смысл движения этих фигур умозаключения состоит в том, чтобы представить все развитие философии как единый целостный процесс диалектического развертывания, в контексте которого каждая из фигур умозаключения может мыслиться только в качестве момента целого. Ибо «все разумное,— напоминает Гегель,— оказывается трояким умозаключением»¹²⁰.

Завершая изложением диалектики движения фигур умозаключения философию духа и вместе с тем «Энциклопедию философских наук» в целом, Гегель приводит в гармоничное единство все развитие системы. Носителем гармонии при этом объявляется диалектический «конструирующий» принцип, тот самый диалектический метод, который как имманентное содержание абсолютной идеи был систематически «задан» в конце «Науки логики» и теперь развит и применен здесь к целостному развертыванию философской системы. Тем самым Гегель, подводя итоги применения системной логики и опосредованно-диалектически — через философию природы и философию духа — объединяя ее с логикой как таковой (Логикой начала), одновременно подытоживает диалектический процесс развертывания абсолютной идеи через природу и дух. Целостное содержание философии в ее систематизированной завершенности утверждается, таким образом, как абсолютная всеобщность абсолютной идеи; она есть «вечная в-себе-и-для-себя сущая идея, вечно себя проявляющая и собой наслаждающаяся как абсолютный дух»¹²¹.

¹²⁰ Гегель. Энциклопедия философских наук. § 187, прибавл. (Т. 1. С. 373).

¹²¹ Там же. § 577.

Таким образом, философскую систему Гегеля в целом можно представить в следующем виде:

1) сначала Гегель задает в логике основные смысловые значения понятия «абсолютная идея» и разрабатывает их в чистой категориальной форме; абсолютная идея предстает в логике как логическая систематизированная тотальность, обладающая лишь «чистым» логическим бытием, как логическая идея. «...Логика изображает самодвижение абсолютной идеи лишь как первоначальное слово, которое есть *внешнее проявление*, но такое, которое как внешнее непосредственно вновь исчезло, в то время как идея имеется...»¹²² Логика, «стихия чистой мысли» с самого начала предстает как идеал, как цель, к которой абсолютная идея не может не стремиться; однако это конец длительного пути, итог, результат, который дается и в качестве его начала;

2) затем в философии природы опосредованно утверждается необходимость движения к самой абсолютной идее, к ее истинным характеристикам, ибо «природа существенно определена только как переходный пункт и как отрицательный момент, идея *в себе*»¹²³;

3) и наконец, философия духа, посредством выявления долгого, трудного, противоречивого развертывания, «реализации» самой абсолютной идеи, наполнения ее конкретным богатым содержанием действительности, в своем высшем проявлении — идее спекулятивной философии — демонстрирует диалектическое «достоинство» понятия абсолютной идеи и его реализованность. Абсолютная идея обретает здесь абсолютное един-

¹²² Гегель. Наука логики. Т. 3. С. 289.

¹²³ Гегель. Энциклопедия философских наук. § 575.

ство с самой собой и, таким образом, утверждается в своей «истинной ценности» и абсолютной всеобщности. Она обращается в себя и предстает уже как завершенная в себе конкретная «систематизированная целокупность», в своем в-себе-и-для-себя действительном бытии сливающаяся с абсолютным духом. И теперь то, что в начале (в логике) было высказано об абсолютной идее как «некоторого ряда заверение», своеобразная гипотеза, догадка, становится научно доказанным и обоснованным. Тем самым философия обретает свою диалектическую целостность и системную завершенность и реально утверждается в качестве осуществленной логицистской философии.

Итак, что касается «Энциклопедии философских наук», то «абсолютная идея» в ней представлена, с одной стороны, в качестве своеобразно «предзаданной» (в смысле ее «полагания» и разработки общего замысла ее содержания в логике). И без расшифровки этой предзаданной «схемы» трудно понять текст и смысл как «Энциклопедии» в целом, так и ее «реальных» разделов (философии природы и философии духа), даваемую в них трактовку абсолютной идеи. Но, с другой стороны, для понимания гегелевского толкования «абсолютной идеи» во всей ее полноте и глубине важно также принять во внимание и сам процесс длительного развития абсолютной идеи, ее диалектическое движение через сферы природы и духа. Ибо сам Гегель считает, что понятие абсолютной идеи «только во всей философии в целом» получает конкретное и адекватное доказательство и раскрытие.

Раскрытию содержания абсолютной идеи через ее самоотнесение с природой и духом и будет посвящен следующий раздел нашей работы.

§ 4. Абсолютная идея как движущий принцип развертывания философской системы

Хотя тема «самореализации» логической идеи в реальности и анализируется в большом количестве исследований в отечественной и западной гегелеведческой литературе, остается не до конца проясненным толкование Гегелем отношения идеи, природы и духа, самой диалектики движения абсолютной идеи¹²⁴. Наше исследование будет двигаться в соответствии с внутренней логикой гегелевского развертывания системы.

¹²⁴ В нашей литературе эта тема обсуждалась в основном в аспекте изложения целостного философского учения Гегеля. И потому авторов в большей степени интересовали проблемы гегелевского толкования идеи, природы и духа как предметов логики и соответствующих разделов реальной философии. При этом чаще акцент делался на уточнении различия этих феноменов, чем на анализе их связи (см. работы В. С. Чернышева, М. Ф. Овсянникова, П. В. Копнина, В. Ф. Асмуса и др.). Но даже и тогда, когда подчеркивалась внутренняя связь логической идеи, природы и духа, проблема перехода идеи в реальность, то коренное изменение состояния идеи, которое проясняет диалектическую сущность идеи и суть ее саморазвертывания, оставалась без внимания (см. работы В. И. Шинкарука, А. И. Володина, В. А. Погосяна). Или же сам «переход» толковался не как самоопределение идеи, «полагание» ее определенности вовне, а лишь в качестве выхода идеи в нечто пред-положенное, пред-данное (см. работы А. С. Богомолова, Е. П. Ситковского, И. С. Нарского, М. М. Розенталя, Т. И. Ойзермана и др.).

В западном гегелеведении тема отношения идеи, природы и духа была подвергнута всестороннему анализу. Значительное место среди исследований, где обсуждалась эта проблематика, занимают полемические работы, содержащие критику идеалистических просчетов Гегеля. Их авторы вполне резонно рассматривают гегелевское понимание отношения идеи и реальности как «творение» идей природы и духа в качестве имманентного системе обоснования и одновременно проявления идеалистической сущности гегелевской философии (см.: *Croce B. Lebendiges und Totes in Hegels Philosophie. Heidelberg, 1909. S. 156 ff.*; *Brinkmann K. Schellings*

Вначале мы уточним смысл «отчуждения» идеи в природе, затем выясним содержание идеи в модусе духа и, наконец, установим, насколько реализация действительного духа совпадает по содержанию с обретением абсолютной идеей своей завершенности.

Как мы уже отмечали, абсолютная идея, выступая в качестве тотальности, в своей рефлексированности в себя обретает в Логике свое собственное логическое в-себе-и-для-себя-бытие. Это означает, что абсолютная идея утверждается здесь в качестве абсолютной субъективности, чистой личности, которая в деятельности негативности «узнала» себя как «аффирмативное» единство субъективности и

Hegel-Kritik//Die ontologische Option/Hrsg. K. Hartmann. В.; N. Y., 1976; *Kroner R. Vom Kant bis Hegel. 2. Aufl. Tübingen, 1961. Bd. 2. S. 500 ff.*). В тех немногочисленных работах, которые непосредственно посвящены анализу гегелевского толкования отношения идеи и реальности и его значения для логицистского замысла развертывания системы, акцент делается на уточнение понимания Гегелем внутренней связи идеи и природы. Однако и здесь весьма распространенным является толкование «перехода» идеи в реальность как некоторого внешнего для самой идеи и ее сущности действия. В силу этого «идея» и «природа» рассматриваются практически как рядоположенные феномены, что искажает их содержание и не адекватно выражает ту смысловую нагрузку, которую реально несет понятие «природы» в системе Гегеля (см.: *Braun H. Zur Interpretation der Hegelschen Wendung: frei entlassen//Hegel. L'esprit objectif, l'unité de l'histoire. Lille, 1970. P. 51—64; Volkmann-Schluck K. H. Die Entäusserung der Idee zur Natur//Heidelberger Hegel-Tage, 1962. Bonn, 1964. (Hegel-Studien. Bh. 1.)* Иная интерпретация сущности развертывания идеи через диалектическую триаду представлена в статье Д. Вандшнайдера и В. Хесле (*Wandschneider D., Höhle V. Die Entäusserung der Idee zur Natur und ihre zeitliche Entfaltung als Geist bei Hegel//Hegel-Studien. 1983. Bh. 18. S. 173—199*). Они рассмотрели диалектическую триаду как сущность самой идеи и показали, что реальность (то, что изображено в реальной философии) является ее внутренним диалектическим измерением; здесь идея наполняется конкретным содержанием и впервые становится действительной идеей, для-себя-сущим.

объективности. Однако, согласно Гегелю, развитие на этом не заканчивается, а наоборот, лишь начинается. Ибо оказывается, что «эта идея (как истина логического развертывания.— М. Б.) есть еще логическая идея, она заключена в чистую мысль, есть еще наука лишь божественного *понятия*»¹²⁵. Реализация абсолютной идеи была лишь «внутренним делом» логики и потому недостаточной, половинчатой реализацией. Обретенное единство субъективности и объективности должно быть еще развернуто в богатую целостность и конкретность, опосредовано в терминах реального мира. В онтологическом смысле это означает, что обретшая в модусе логического статус завершенной в-себе (достигшей «чистого» понятия) абсолютная идея должна также стать для-себя-сущей целостностью (ведь только понятая как в-себе-и-для-себя-бытие она может выступить в качестве истинного «чистого» бытия), во имя чего она и развертывает, «созидает» свою реальную определенность. Категории реальной философии в силу этого находятся к ней в таком же отношении, как и все содержание логики, которое продуцируется, «созидается», иницируется самой абсолютной идеей.

Основой того является внутренняя диалектическая сущность абсолютной идеи: диалектика отношения идеи и реальности есть ее внутреннее фундаментальное отношение, определяющее собственное развертывание. Диалектическая триада (логическая идея—природа—дух) в этом смысле выступает не в качестве внешнего механизма, а как необходимая внутренняя характеристика самой идеи, конституирующая ее собственное содержание: идея может «обрести» себя и свою завершенность только в негативно-диалектическом различении и противопоставлении себя «иному»

¹²⁵ Гегель. Наука логики. Т. 3. С. 309.

и абсолютно-негативном «снятии» этого противопоставления в утвердительном единстве с самой собой.

В силу такого диалектического содержания абсолютной идеи, акцентирующего его субъективную, самодетальную природу, Гегель отводит ей ведущую конструктивно-моделирующую роль в самом разворачивании системы; она объявляется Гегелем движущим принципом развития философской системы. Согласно Гегелю, именно абсолютная идея является наиболее активной и творческой из всех категорий и понятий, участвующих в реальном осуществлении «самопознания» абсолютного духа. Ясно, что и здесь, в рамках всего системного разворачивания, абсолютная идея не перестает выполнять свою субстанциально-генерирующую диалектическую функцию. Она также выступает как абсолютный субъект, являющийся активным началом движения системы. Развита Гегелем в рамках логики концепция абсолютной идеи не только сохраняется, но и еще более обосновывается и конкретизируется в контексте разворачивания целостной философской системы. Специфику этой содержательной конкретизации мы и попытаемся проанализировать.

Важнейшей проблемой, связанной с темой отношения идеи и реальности, является проблема «перехода» от логического к реальному, вопрос о сущности и характере «перехода» идеи в природу. Сам Гегель обосновывает движение идеи во внелогическое пространство весьма парадоксальным образом: идея именно потому, что она завершена в себе, должна сама выйти из себя и вступить в другие сферы¹²⁶. Такое обоснование не только не проясняет, а еще более затрудняет адекватное понимание сути самого «перехода». Некоторые трак-

¹²⁶ Там же. С. 309, 310.

туют его таким образом, что он предстает как нечто внешнее по отношению к самой идее. Выход идеи из себя понимается тогда лишь как сопоставление ее с «независимо лежащей (vorliegende) и предметно представленной категорией природы»¹²⁷. Такая интерпретация ведет к искажению замысла Гегеля относительно идеи и обеднению ее содержания. По существу Гегелю приписывается дуалистическое толкование отношения идеи и реальности, которое он, разработав диалектическую концепцию абсолютной идеи, отверг как одностороннее и ограниченное.

Суть гегелевской трактовки «перехода» логической идеи в природу состоит в том, что он понимается им как *необходимый этап внутреннего* развития самой идеи. Лишь *логически* в себе завершенная идея не является еще целостной тотальностью, или, как говорит Гегель, «окончательно завершённей». В поисках определенности и совершенства она «высвобождает из себя» природу¹²⁸, что реально означает выход из замкнутости чистого понятия во «вне-понятийную» реальность. Замысел Гегеля относительно осуществления этого «выхода» состоит в том, что «решение» идеи «породить из себя» сущес формируется в лоне самой идеи. Ибо «логическая идея» все еще заключена в «чистую мысль» или субъективность, и потому она есть «*побуждение* снять эту субъективность»¹²⁹.

¹²⁷ Braun H. Zur Interpretation der Hegelschen Wendung: frei entlassen. P. 63.

¹²⁸ Гегель. Наука логики. Т. 3. С. 310. (Перевод уточнен по: Hegel GW. Bd. 12.) В русском переводе данная гегелевская формулировка (aus sich zu entlassen) приобретает, к сожалению, противоположное звучание, что приводит к искаженному толкованию смысла как ее самой, так и всего гегелевского замысла относительно содержания «логической идеи» и диалектики ее развертывания.

¹²⁹ Там же. С. 309.

Формула «высвобождение из себя» подчеркивает особую специфику «перехода» идеи в природу. Будучи активным началом, идея как бы «эманурует» себя в качестве природы. И эта активная «самоэманация» есть не что иное, как «полагание» самой реальности, внешнего. Понятие «эманация» употребляется здесь нами в качестве формального понятия, не несущего соответствующего ему в традиции неоплатонизма содержания. Гегелевская трактовка сущности перехода идеи в природу принципиально отличается от толкования «эманации» в неоплатонизме. В отличие от неоплатоников, у которых источник эманации (божество) всегда оставался неизменным, суть гегелевского понимания идеи, «высвобождающей из себя» природу, состояла в утверждении ее изменчивости: в процессе «высвобождения» сама идея переходила уже в форму иного, «овнешнялась» и «отчуждалась» от самой себя, от своего начального, «логического» состояния. Термин «эманация» использован здесь нами для того, чтобы подчеркнуть внутренний источник создающей природу активности идеи, а также ее, природы, внутреннее родство с идеей, что, собственно, и является основой гегелевского замысла относительно содержания «перехода» идеи в природу. С точки зрения развития абсолютной идеи этот переход означает, что идея «снимает» свойственную ей в логике замкнутость понятия (его ограниченность «чистым» пространством) и становится отчужденной, являясь в образе природы.

Природа, стало быть, сама понимается как идея, но идея в модусе своего «иного», т. е. как отчужденная, уже вышедшая из своего внутреннего «чистого» бытия идея. Однако даже в качестве иного идеи, природа имеет свое основание в самой идее. Она не только формально «полагается» идеей, но и определяется ею

содержательно, в чем проявляется активность и субстанциальность идеи по отношению к природе.

Для понимания характера «переходов» логической идеи в реальность, а также для верной расстановки акцентов при исследовании содержания процесса систематического развертывания абсолютной идеи важно верно уяснить конструктивную роль в нем свободы.

Гегель неоднократно указывает на то, что идея свободно «высвобождает из себя природу»¹³⁰. И действительно, «переход» к природе — не нечто «навязанное» идее извне, а ее собственная определенность, выражение ее автономии и самодостаточности, в чем выражается присущая ей свобода. Однако поскольку отчуждение идеи мотивируется и обосновывается в ее сущности, ей должна быть в той же степени присуща и необходимость. Выходит, что необходимость присутствует в идее наравне со свободой. И здесь правомерно задать вопрос, каким образом эти качественные противоположности удерживаются в идее и как они реально функционируют?

Сам Гегель принципиально не допускает противоположности свободы и необходимости в идее. Сущностью идеи является *единство* необходимости и свободы, единство, которое в результате многотрудного процесса самоосуществления идеи через ее «переходы» в природу и дух отстаивает и утверждает себя в качестве абсолютной свободы. Свобода, таким образом, есть характеристика совершенства абсолютной идеи, ее диалектической завершенности. Поэтому Гегель и рассматривает ее в качестве цели развития абсолютной идеи. Этим

¹³⁰ Гегель. Энциклопедия философских наук. § 244. Ср.: Гегель. Наука логики. Т. 3. С. 310.

толкованием свободы Гегель, с одной стороны, акцентирует диалектическую природу абсолютной идеи. Развертывание идеи для Гегеля реально совпадает с тем, что называется диалектикой: сущность абсолютно́й идеи и ее свободы состоит в полагании диалектического противоречия и его разрешении. Но, с другой стороны, Гегель одновременно делает свободу критерием полноты или совершенства абсолютной идеи, как бы испытывая на свободу, соизмеряя с ней содержание идеи, этапы ее диалектического саморазвертывания. Поэтому Гегель, вроде и признавая, что «творение» природы логической идеей есть проявление свободы идеи, понимал ее все же как «свободную необходимость идеи»¹³¹. Тем самым он подчеркивал, что в качестве логической идея предстает еще как неразличимое единство необходимости и свободы. «Переходы» логической идеи в природу и дух понимаются в этом смысле как реальное различие необходимости (природы) и свободы (духа). Природа не может мыслиться в модусе свободы¹³², так как она происходит из идеи, т. е. из иного для самой природы. В силу чего природа не может быть у-себя-самой: категории природы являются не адекватно природными, а идеальными определениями. Для духа же, трактуемого Гегелем как возвращение идеи из природы к самой себе, идеальные определения не просто адекватны ему по своей природе, но и реально представляют собой тот материал, в котором и через который происходит его самоопределение. Поэтому Гегель и утверждает, что «сущность духа есть... с формальной стороны (т. е. по природе.—М. Б.) — свобода»¹³³. И она уже изначально противопоставляется необ-

¹³¹ Hegel. GW. Bd. 11. S. 151. Ср.: Ibid. Bd. 13. S. 41.

¹³² См.: Гегель. Энциклопедия философских наук. § 248.

¹³³ Там же. § 382.

ходимости, которую она должна еще «побороть». Собственно, в последнем и состоит задача и цель развертывания духа, которое одновременно толкуется как саморазвертывание абсолютной идеи. Это есть цель, которая достигается только в спекулятивной философии как высшем проявлении духа, в философии, где преодолевается противоположность необходимости природы и свободы духа¹³⁴. Идея, узнавшая себя в природе и вновь возвращенная в себя в духе, осознавшая и познавшая себя в нем, обретает здесь ту свободу, которая и составляет ее определение.

Стало быть, свобода (в смысле абсолютно-истинной) может быть утверждена только в результате деятельности идеи, деятельности по саморазвертыванию и самоосуществлению ее в мире. Таким пониманием Гегель, во-первых, акцентирует активную, деятельную сущность абсолютной идеи, толкуя активность последней как основу движения всей системы и всего умопостигаемого содержания. Деятельная сущность абсолютной идеи при этом совпадает по содержанию с сущностью диалектической; она выступает в качестве диалектического процесса *самоделания, самосозидания* абсолютной идеи. И во-вторых, полагание Гегелем «свободы» в качестве результата и цели деятельности абсолютной идеи подчеркивает существенность и реальность социально-исторического измерения в «целостности» идеального: ведь без «самоосуществления» идеи в социально-исторической реальности, в социуме и культуре (широко трактуемой сфере духа) идея не может обрести собственной сущностной определенности, а

¹³⁴ См.: Там же. § 376, прибавл. (Т. 2. С. 578): «Это примирение духа с природой и действительностью есть то единственное, что составляет его истинное освобождение».

следовательно, достичь истинной свободы. Таков важнейший реальный смысл гегелевского изображения абсолютной идеи в качестве «обитателя свободы». Однако чтобы содержательно проникнуться им и понять абсолютную идею как поистине действительную, необходимо осмыслить ее специфику в модусе духа.

Дух толкуется Гегелем как «идея, достигшая своего для-себя-бытия». Но в качестве таковой она может быть понята «только как возвращение из природы»¹³⁵. В таких формулировках уже фиксируются основные характеристики «духа», взятого в аспекте саморазвертывания идеи. Во-первых, дух есть, подобно природе, сама идея; во-вторых, он выражает идею в модусе ее для-себя-бытия; и в-третьих, в смысле структурирования идеи дух означает возвращение из природы. Эти определения отражают специфику гегелевского толкования духа как важнейшего этапа саморазвертывания абсолютной идеи.

Существенный момент гегелевского понимания духа состоит в акцентировании диалектической «преемственности» им природы. Последняя сама содержит в себе мотив к снятию разрозненности и единичности своих определений. Будучи «положенной» в качестве «иного» идеи, природа включает в свое содержание идею как таковую и ее «инаковость», в силу чего она как бы раздваивается «изнутри себя» и, таким образом, сама относится к себе как к чему-то иному, отличному от себя, чужому и внешнему¹³⁶. Стало быть, природа сама содержит в себе собственное отрицание: именно

¹³⁵ Hegel. GW. Bd. 19. S. 289. Ср.: Гегель. Энциклопедия философских наук. § 381.

¹³⁶ См.: Гегель. Энциклопедия философских наук. § 381.

потому, что всеобщее, род в природе существует как несоразмерное с идеальной всеобщностью идеи, последняя должна «прорвать этот природный круг», «снять» свою чуждость и инаковость, свое внешнее бытие и обратиться к своему собственному содержанию, к самой себе. Что реально и означает стать духом¹³⁷. Такое закономерное «выведение» духа из природы подтверждает и доказывает сущностную принадлежность духа миру абсолютной идеи; он — сама идея, определенная ступень развертывания ее содержания.

Будучи «снятием» внешности и необходимости природы, дух по своему объективному значению есть возвращение из «вне-себя» бытия идеи в качестве природы к соразмерному ей бытию идеального¹³⁸. При этом дух есть такая идеальность, в которой идея сама познает себя в качестве своего собственного предмета, становясь *для-себя-сущей*. Стало быть, дух, «выведенный» из природы, является развертыванием опосредования самой идеи, движением ее определенности. Здесь важно подчеркнуть существенный момент понимания самого духа: то, что дух имеет природу в качестве своей предпосылки, отнюдь не означает, будто он «полагается» природой, является порожденным ею¹³⁹. Как замечают Д. Вандшнайдер и В. Хесле, природа выступает «лишь в виде среды (*Vehikel* — дословно: «воспринимающей среды»). — М.Б.) ...реализации (духа), поскольку он через снятие природности и внешности утверждается как идеальность и оказывается для-себя-бытием идеи»¹⁴⁰. «Выведение» духа из природы имеет глубинный системно-диалектический смысл.

¹³⁷ См.: Там же. § 376, а также § 376, прибавл. (Т. 2. С. 577).

¹³⁸ См.: Там же. § 381, прибавл. (Т. 3. С. 15).

¹³⁹ См.: Там же.

¹⁴⁰ *Wandschneider D., Höhle V. Die Entäusserung der Idee zur Natur und ihre zeitliche Entfaltung als Geist bei Hegel. S. 185.*

Оно должно было, по замыслу Гегеля, продемонстрировать неразрывность и внутреннюю связность процесса развертывания идеи и одновременно утвердить движение через диалектику отрицания отрицания в качестве важнейшего принципа самой абсолютной идеи, принадлежащего к ее природе, в качестве внутреннего сущностного закона ее жизнедеятельности.

Вот почему природа и дух вовсе не внешние, чуждые идее структуры, которые лишь «рядом-положены» ей. Подобно логической идее, они выступают в качестве ступеней диалектического опосредования самой абсолютной идеи. В силу чего они есть сама идея, но представляющая себя в модусе своих конкретных формообразований. Смысл же целостного развертывания идеи состоит в обретении ею состояния самозавершенности, когда сама абсолютная идея предстанет в качестве абсолютной тотальности. Что мыслимо только как целостный процесс диалектического опосредования идеи через природу и дух. В том и состоит суть диалектического развертывания абсолютной идеи через триаду, что оно *само* достигает собственного завершения, не требуя обращения к чему-либо «вышшему» и не продуцируя какую-либо иную триаду, обладающую абсолютными определениями. Все умопостижимое содержание охвачено, вовлечено в движение по закону диалектической триады, который составляет его основу и механизм и который выступает в качестве гаранта завершенности самого движения. Идея, природа, дух в своем последовательном диалектическом развертывании конституируют такую «замкнутую» фигуру опосредования, в которой не только сама абсолютная идея достигает собственной тотальности, но одновременно философская система и выражас-

мый ею универсум обретают системную целостность. Самозавершение абсолютной идеи, таким образом, есть процесс, «вбирающий» в себя все определения реальности и вместе с тем фундирующий ее развитие.

Такое толкование развертывания абсолютной идеи через диалектическую триаду имеет важное проблемное содержание. То, что абсолютная идея «проникает» все ступени своего опосредования, диалектически «полагая» их в качестве собственной определенности или, как говорит Гегель, «разных формообразований»¹⁴¹, несомненно доказывает изначальную субстанциальность абсолютной идеи по отношению к ним. Но в таком понимании выражается и своеобразие гегелевской субстанциализации абсолютной идеи в рамках системы: Гегель мыслит идею в качестве закона бытия, причем не только логического, «чистого», но и реального, где существуют и действуют не «чистые» категории логики, а действительные предметы и вещи. Он, таким образом, специфически онтологизирует абсолютную идею, объявляя ее онтологическим принципом действительности. При этом сам принцип мыслится им не как некое нединамичное, окостеневшее образование, а как подвижная диалектическая структура, которая фундирует и генерирует все движение системы и действительное ее содержание. Абсолютная идея выступает в качестве движущего принципа диалектического развертывания философской системы и социума в целом; она сама и ее активность приобретают реальный системный характер: она являет собой стимул, средство и механизм движения системы, предстает в качестве особого «единящего»

¹⁴¹ Гегель. Наука логики. т. 3. С. 289.

принципа действительности, принципа, укорененного в ней и определяющего ее реальное развитие.

Будучи по своему системному замыслу развертыванием диалектической триады идея—природа—дух, этот онтологический принцип совпадает по содержанию с субстантивированным принципом отрицания отрицания¹⁴², который, таким образом, не только объявляется сущностью действительности, но и наделяется фундаментальным свойством существовать в реальности. Так Гегель — в свойственной ему логицистской манере — выражает реальную диалектику действительности, имманентно присущую ей способность к саморазвитию.

Специфически онтологизируя абсолютную идею, Гегель изображает ее в качестве «знающей себя истины» мира, причем знающей не только «в-себе», но и «для-себя». Постулированная уже в Логике начала и внешне опосредованная в философии природы, такая перспектива в полной мере открывается абсолютной идее лишь в Логике конца, благодаря ее реализации в сфере философии духа. «Осуществление» идеи мыслится здесь как движение «освобождения» духа, преодоление им собственной конечности и ограниченности, временности своих форм, как процесс развития самого духа, где процессуальность, имеющая конституирующее значение для всего духовного, собственно, есть реализация диалектики абсолютной идеи. В этом смысле само развитие духа устремлено в бесконечность и вневременность. В таком понимании выражается важнейший реальный смысл развития абсолютной идеи: будучи вечной и бесконечной содержательной реальностью, внутренне имманентной действительности, она рассматривается у Гегеля как результат

¹⁴² О своеобразии гегелевского толкования принципа отрицания отрицания см. в § 2 настоящей главы.

длительного многотрудного социально-исторического развития.

Гегель показывает, что реализация идеи духом не есть одномоментное событие. Она может пониматься только как процесс длительного формирования и образования, реально осуществляемого в русле культуры и социума. Человек и его сознание, мораль и право, гражданское общество и государство, искусство и религия предстают здесь не как некие общие понятия, а в своих конкретных проявлениях — в цветах, красках, определенных формах, историко-культурном своеобразии. И потому они имеют единичное, временное существование. Деятельность духа по «переработке» этих конкретных форм направлена на то, чтобы понять «положенное в качестве конечного» как определенность бесконечного и всеобщего, как формообразования абсолютной идеи. Поэтому сам дух также не может оставаться в своих конечных (временных) определениях. И в этом смысле «предел... лишь полагается духом, чтобы быть снятым»¹⁴³. В движении «полагания» и «снятия» положенного дух реализует диалектический закон идеи. Но одновременно он отстаивает себя, утверждает для самого себя в качестве духа. И тем самым обретает сознание свободы, которое отличает его как дух и делает способным наполнять собственную определенность (которая представляет собой развертывание абсолютной идеи) действительным духовным содержанием.

Таким образом, движение духа к свободе есть поступательный процесс развития, прогресс во времени. Здесь важно верно понимать смысл временной процессуальности духа. Согласно Гегелю, процесс развертывания мира не имеет ни начала, ни конца, ни

¹⁴³ Гегель. Энциклопедия философских наук. § 383, прибавл. (Т. 3. С. 37).

абсолютной границы во времени и пространстве. Его функционирование имеет сверхприродный, логический характер. И в этом смысле он бесконечен. Однако о нем нельзя сказать, что он вечен, ибо он существенно относится к идее. Мировой процесс разворачивается в «бесконечном времени», которое есть «лишь некоторое представление, выхождение за пределы, остающееся в области отрицания»¹⁴⁴. Иными словами, мир в целом, т. е. та реальность, в которой воплощается абсолютная идея, предстает в качестве бесконечности, но той, где выход за пределы еще не снимает самих пределов¹⁴⁵. Он есть потенциальная, но не актуальная бесконечность. Вот почему даже такие формы реальности духа, как искусство и религия (а они, согласно Гегелю, есть уже определенные «способы [идеи] постигать себя»¹⁴⁶), отражают развитие идеи только в аспекте ее реализации, но не завершенности (в смысле обретения тотальности). Идея никогда не может быть *реально* реализованной в качестве тотальности, ибо реализация по существу означает не что иное, как полагание *конечных* определений. Эта истина была раскрыта в самом процессе развертывания абсолютной идеи: на каждой из ступеней своего опосредования (природа и дух) она выступала только в качестве момента тотальности идеи, но не как *сама* эта тотальность в систематической целостности ее определений.

Такая односторонность на почве реализации иницирует необходимость наличия постоянной, незамыкающейся прогрессивности, или, говоря словами Гегеля, «прогресса в бесконечность»¹⁴⁷, который по сути

¹⁴⁴ Там же. § 24, прибавл. (Т. 2. С. 28).

¹⁴⁵ См.: Там же. § 258.

¹⁴⁶ Гегель. Наука логики. Т. 3. С. 289.

¹⁴⁷ Гегель. Энциклопедия философских наук. § 386, прибавл. (Т. 1. С. 37).

дела является только движением к тотальности, вечным стремлением к недостижимой цели. Но одновременно в этом прогрессе во времени идея в каждом единичном определении уже предстает в своей тотальности: сами определения являются лишь прояснением присущей тотальности идеи имманентной, «вечной» логики. Ведь согласно гегелевскому замыслу системы (на что мы обращали внимание) уже в Логике начала абсолютная идея задается или полагается как целое, в качестве тотальности своих моментов и в дальнейшем — через диалектическое движение опосредования — она должна была лишь «утвердиться» в этой тотальности, *обосновать* свою целостность.

Завершение развития абсолютной идеи в силу этого могло бы означать только то, что в результате длительного процесса реального «прояснения» логического содержания тотальности постигается понятие самой тотальности. Но и тогда завершение не совпадает по содержанию с реализацией. Точка зрения реализации здесь партикулярно-односторонняя: абсолютная идея полагается в реализации только *для-себя* и потому является односторонним определением тотальности, которое требует дальнейшего развития. Стало быть, совпадение реализации и завершения, того, что и означает утверждение абсолютной идеи в качестве «систематизированной целокупности», не может быть осуществимо *реально*. В качестве завершённой идея может представлять только *идеально* и достигается это лишь в понятии понятия, которое фактически возвышается над конечностью и временностью процессуальности. «Понятие... в своей свободно самостоятельно существующей тождественности с собой, как «я» = «я», есть сама по себе абсолютная отрицательность и

свобода; ...понятие... не есть во времени, не есть нечто временное. Оно, наоборот, есть власть над временем...»¹⁴⁸

Системный смысл абсолютной идеи в модусе понятия состоит в том, что здесь она предстает как «мыслящая себя идея, знающая истина», т. е. обретает знание всеобщности собственной целостности, «самосознание» как таковое. Идея окончательно осознает себя как тотальность, как саму к себе возвращающуюся из собственного противопоставления с природой действительную идею, которая только и есть абсолютная идея в собственном значении этого понятия. Однако осуществляется это уже в лоне абсолютного духа; «лишь здесь идея постигает себя не в односторонней форме понятия, или субъективности, и не в столь же односторонней форме объективности, или действительности, но в совершенном единстве этих различных ее моментов, т. е. в ее абсолютной истине»¹⁴⁹.

Абсолютный дух открывается тогда как вечная и бесконечная абсолютная реальность, которая только и является единственно подлинной. Поэтому «вечно себя проявляющая в действии, себя порождающая», «вечная в-себе-и-для-себя сущая идея»¹⁵⁰ мыслится как сам абсолютный дух, постигший собственное понятие и утвердивший себя в качестве конкретной всеобщности.

Это «совпадение» абсолютной идеи и абсолютного духа является, прежде всего, выражением единства и целостности самого абсолютного, его всеобъемлемости и совершенства. Будучи единым и единственным, абсолютное есть «именно то, что движется

¹⁴⁸ Там же. § 258. Ср. также § 573.

¹⁴⁹ Там же. § 381, прибавл. (Т. 3. С. 21).

¹⁵⁰ Там же. § 577.

вперед и развивается»¹⁵¹ и что в своем развертывании «конструирует» весь универсум, полагает и определяет всякое содержание. С другой стороны, необходимое «перерастание» абсолютной идеи в абсолютный дух, обретение ею собственной завершенности только в качестве абсолютного духа свидетельствует об абсолютном иерархическом «первенстве» последнего по отношению к первой. В контексте целостной философской системы Гегеля именно абсолютный дух является истинным субстанциальным первоначалом, тем Абсолютом, который «лежит в основе всего и определяет все в его развитии». Он есть «живой процесс полагания»¹⁵², «формулирующийся» в качестве общего принципа вечной идеи, диалектически развертывающей и раскрывающей в действительности содержание абсолютного. В этом смысле Логика в ее завершенном виде (как систематически-целостная Логика конца) есть выражение диалектики абсолютного духа, утверждение истины абсолютного.

Стало быть, для адекватного понимания отношения абсолютной идеи и абсолютного духа в системе Гегеля представляется необходимым более подробно и конкретно рассмотреть содержание гегелевского понятия «абсолютный дух», смысл его абсолютной субстанциальности и ее специфики в отличие от субстанциальности абсолютной идеи. Именно этот круг вопросов и станет теперь предметом рассмотрения.

¹⁵¹ Там же.

¹⁵² Там же. § 246.

Глава третья

Метафизический смысл учения Гегеля об абсолютном духе

Гегелевская концепция абсолютного духа определяется той центральной метафизической интуицией Гегеля, вокруг которой вращается его мысль, стремясь постичь и выразить через диалектику понятий абсолютное как таковое. Абсолютный дух есть для Гегеля в-себе-и-для-себя-сущая тотальность смыслов всей системы категорий его философии. Это — самодовлеющий, рефлексированный в себя абсолютный смысл. Вместе с тем эта интуиция как бы образует то всеобъемлющее и внутренне напряженное смысловое поле, в котором и силой которого только и имеют свое бытие, последнее основание, логическую определенность, относительную устойчивость, а также внутренний импульс к своему идеальному самодвижению, саморазвитию и собственному имманентному снятию все понятия гегелевской системы. Сверхкатегория абсолютного духа в философии Гегеля есть как бы смысловой «неподвижный перводвигатель» имманентного диалектического потока вливающихся в него категорий, притягиваемых его идеальным светом. Односторонность конечного понятия определена в своей специфике его отношением к этой самосоотнесенной тотальности, которая как таковая трансцендентна для него. Но это отношение к трансцендентному, определяющее специфическое качество односторонности того или иного конечного смысла, лежит в основе самой его внутренней противоречивости, ко-

торая и есть имманентный источник его идеального самодвижения, направленного к разрешению в единство тотальности. Тем самым абсолютный дух как трансцендентная по отношению к конечному смыслу сверхкатегория является той концептуальной мощью, которая полагает самое ядро имманентного диалектического противоречия, конституирующего собственное качество и живую душу определенного конечного смысла. Это — один из аспектов имманентной трансцендентности абсолютного духа как по отношению к конечным логическим категориям, так и по отношению к конечному бытию вообще: абсолютный дух есть трансцендентное основание имманентной диалектики последнего.

Философствование вообще есть искусство построения смысловых контекстов. В отношении гегелевской концепции абсолютного духа это требование само становится абсолютным: ее системообразующая (архитектоническая) функция и метафизическое значение высвечиваются только с помощью определенным образом построенного контекста. Задача данной главы — в сжатом, концентрированном виде воспроизвести этот контекст и проанализировать, а в некоторых случаях эксплицировать, различные аспекты в осмыслении Гегелем онтологического статуса той реальности, которую он обозначает термином «абсолютный дух»^{*}.

^{*} Рискаю вызвать во многом оправданное недовольство читателя, я сознательно допустил некоторые отступления от строго аналитического стиля. Некоторые параграфы могут показаться чрезмерно перегруженными цитатами из Гегеля. Цель — дать текстологическое обоснование реализованной в данной главе спекулятивно-теологической интерпретации, которая является новой в нашей литературе и далеко не бесспорной (тем более, что в последние десятилетия Гегеля у нас цитировали иначе).

§ 1. Общее определение и формы абсолютного духа

Для Гегеля понятие «абсолютный дух» есть высшая категория его философской системы, выступающая как окончательная истина «логической идеи», «природы» и «конечного духа» и обозначающая сознающую себя абсолютную идею.

Как известно, формами абсолютного духа как самосознания абсолютной идеи являются в гегелевской системе искусство, религия и философия. В литературе при рассмотрении гегелевской философии абсолютного духа преобладает тенденция ограничиваться анализом этих форм. Этот анализ, однако, должен быть увязан с более глубокими уровнями гегелевской концепции, где развивается ее спекулятивно-метафизический аспект. В настоящем параграфе я ограничусь несколько формальным и схематическим рассмотрением гегелевского понимания искусства, религии и философии. Но это рассмотрение будет построено так, что оно уже не только не исключает выхода к спекулятивно-метафизическому уровню анализа, а, напротив, открывает возможность для понимания гегелевской эстетики, философии религии и философии в качестве особых срезов его спекулятивной теологии, которая как таковая и будет проанализирована в последующих параграфах.

Итак, в *искусстве* идея сознательно творит свой чувственно-внешний образ и созерцает себя в нем в качестве прекрасного. Прекрасное есть чувственное явление идеи, ее воплощение. Оно не есть нечто непосредственно сущее, но само бытие его есть нечто иное, как выражение идеи¹.

¹ Гегель. Соч.: В 14 т. М., 1930—1959. Т. XII. С. 115.

В сфере искусства Гегель выделяет три отношения идеи к своему формообразованию, которые получают выражение в символической, классической и романтической формах искусства. В самых общих чертах соотношение этих форм искусства у Гегеля выглядит следующим образом.

В *символическом* искусстве идея является содержанием художественного произведения лишь в ее абстрактной бесконечности. Она еще не оформлена внутри себя самой и не находит поэтому своего адекватного чувственного выражения. В силу этого первая форма искусства выступает в большей мере лишь как процесс поиска воплощений ее содержания в образной форме, чем как способность дать его истинное изображение. Относящиеся к сфере природы предметы созерцания становятся здесь выражением субстанциальной идеи как своего значения, они должны восприниматься так, как если бы идея была налична в них. Для этой формы характерна несоразмерность образа и смысла, и смысл остается выходящим далеко за пределы своего образа и всего содержания мира. Образ идеи поэтому остается лишь ее *символом*. «Символический образ (Gestalt) несовершенен, — говорит Гегель, — так как, с одной стороны, в нем идея входит в сознание лишь в абстрактной определенности, или неопределённости, а, с другой стороны, в силу этого само соответствие значения и образа всегда неизбежно вынуждено (muß) оставаться недостаточным и лишь абстрактным»².

Классическое искусство, по Гегелю, реализует свободное и адекватное внедрение идеи в образ, который принадлежит идее в соответствии с ее собственным понятием. Здесь достигается единство, гар-

² Hegel Ästhetik. Bd. 1—2. Berlin; Weimar, 1984. Bd. 1. S. 84.

мония формы и содержания, и перед созерцанием предстает завершенный и осуществленный идеал. Это становится возможным потому, что содержание на этой ступени есть уже идея, в себе самой конкретизированная до уровня свободной духовной субъективности. Адекватной эстетической формой воплощения этого живого духовного содержания здесь выступает чувственный человеческий облик. Это олицетворение, воплощение духовного в человеческом облике является, по Гегелю, необходимым этапом в развитии искусства, так как эта форма есть единственное *чувственное* явление, соразмерное духу. Человеческий образ не выступает, таким образом, чем-то случайным по отношению к духу. Лишь в человеке и через человека духовное содержание впервые вступает в наличное бытие и явление. Но далее Гегель совершает принципиально важный в его концепции *переход*. Он отмечает, что на данном этапе, с одной стороны, чувственно созерцаемый человеческий образ освобождается в классическом искусстве от своих недостатков, от того, что является только чувственным, от случайной конечности его явления. Здесь имеет место определенное возвышение, очищение и просветление антропоморфного. Но для идеала этого еще недостаточно. Для того чтобы духовность могла получить *полное* выражение в природном человеческом облике, она, с другой стороны, сама пока не должна по своему содержанию выходить за пределы этого своего образа. «Вследствие этого,— отмечал Гегель,— дух определен здесь как частный, как человеческий, но не как безусловно абсолютный и вечный, ибо последний может проявлять и выражать себя только как сама духовность»³. Но абсолютная

³ Ibid. Bd. 1. S. 85.

идея в своей высшей конкретности есть абсолютный дух, который имеет адекватное наличное бытие только в собственно духовной сфере.

Романтическое искусство связано с осознанием того, что истинно конкретное всеобщее есть дух, бесконечная субъективность идеи, которая не может получить завершенное воплощение в какой-либо непосредственной, чувственно-конкретной, конечной форме. Это духовное содержание выходит в своей конкретности за пределы классической формы искусства. Завершение антропоморфизма состоит в его преодолении. Являющийся предметом чувственного созерцания человеческий образ не есть, по Гегелю, адекватное выражение единства человеческой и Божественной природы. Это единство имеет наличное бытие лишь в собственно духовной сфере, и эстетический идеал по существу низводится до статуса восстановленного на качественно новом уровне символа. Однако для Гегеля это и есть истина классического искусства и вместе с тем — истина и предел искусства как такового. При этом необходимо учитывать, что в гегелевском понимании лишь дух есть истинное, все в себе охватывающее бытие, так что все прекрасное поистине прекрасно лишь как причастное этому высшему началу и порожденное им⁴. Чувственно созерцаемое прекрасное является таковым именно как воплощение умопостигаемой гармонии сверхчувственного, духовного. В романтическом искусстве предмет составляет сама «свободная конкретная духовность, которая как духовность должна явиться духовному внутреннему взору»⁵. Идея как дух должна явиться завершенной в себе смысловой тотальностью, и в этом

⁴ Ibid. S. 14.

⁵ Ibid. S. 87.

ее высшем внутреннем совершенстве она превышает всякое возможное свое чувственное воплощение во внешнем мире. Дух открывается лишь для духа.

Романтическое искусство по существу есть *переход* в стихию так называемого *представления*, которая уже относится к сфере религиозного сознания. Искусство в гегелевском понимании по существу своему носит религиозный характер, и религия как таковая есть *полагание* того, что искусство есть *в себе*: «Истинное искусство есть искусство религиозное»⁶. Последнее выступает как подчиненный момент самой религии. Если иметь в виду исторические формы религии, то у Гегеля символическая форма искусства существенно связана с восточными религиями, классическая — с античной, а романтическая — с христианством. Последнее, по Гегелю, есть истинная форма религии, содержанием которой является Бог как абсолютный дух.

Особенность *религиозной* формы самопостижения абсолютной идеи состоит, согласно Гегелю, в том, что здесь этот процесс выступает как деятельность *представления*. Последняя состоит в следующем.

Во-первых, содержание религиозного представления является внутренне необходимым, объективным, независимым от произвола и фантазии конечного субъекта⁷. Но хотя существенное содержание уже положено *в форме мысли*, оно еще не положено здесь *как мысль*. Представление еще не освободилось от чувственного, существенно связано с ним, еще не постигло его в его истине как идеальный момент сверхчувственного⁸. С другой стороны, сама всеоб-

⁶ Гегель. Философия религии: В 2 т. М., 1975—1977. Т. 2. С. 43.

⁷ Там же. Т. 1. С. 315.

⁸ Там же. С. 316.

щность, которой достигает представление, не приобрела еще характера бесконечной конкретности. Для того чтобы определить эту всеобщность, «представление вновь вынуждено обратиться к чувственному определению, к образному; однако при этом представление ставит образное в качестве чувственного в такое положение, в котором оно *отлично от значения* (der Bedeutung), — на нем не следует задерживаться, и оно служит лишь для того, чтобы можно было представить себе подлинное, отличное от него содержание»⁹. Именно в данном контексте следует, по Гегелю, понимать такие элементы христианского вероучения, как, например, идея сотворения Богом мира, образы «Отца», «Сына», «рождения», «древа познания добра и зла» и т. д., а также саму *историю* Иисуса Христа, в которой *вечное* содержание Божественной жизни проявляет себя во временном единичном *событии*.

Во-вторых, в представлении внутренние определения духовного содержания «постигаются так, как они просто соотносятся с собой и существуют в форме самостоятельности». Так, представление не соотносит и не постигает в понятии конкретного единства определений абсолютного¹⁰. В основе представления лежит рассудочное мышление, не осуществляющее синтеза противоположных определений.

Высшей, адекватной формой самосознания абсолютной идеи, абсолютным духом в собственном смысле является, по Гегелю, спекулятивное мышление, *философия*. Абсолютная идея здесь полностью возвратилась в себя и созерцает себя в стихии духа, достигая «абсолютного знания». Это то, что иногда называют у Гегеля Логикой конца: развертывающийся в свете

⁹ Там же.

¹⁰ Там же. С. 318.

бесконечного самосознания процесс имманентного самораскрытия диалектического Логоса.

Философия в гегелевском понимании есть высшая истина искусства и религии, представляющая собою их спекулятивный синтез.

Философская система, выражающая собой «абсолютное знание», может рассматриваться в этом плане как некий умопостигаемый космос, *спекулятивное произведение искусства*, выступающее в своей *внутренней бесконечности* и конкретности как *духовно прекрасный сверхчувственный образ* объективной смысловой структуры абсолюта. Такая система есть сотворенный Искусством мысли и оживший философский портрет абсолюта, в котором сам Бог интеллектуально созерцает сам себя, подобно тому как Он в нас внимает самому себе, когда мы слушаем баховское «Искусство фуги». Поэтому спекулятивная философия может у Гегеля считаться истиной искусства вообще.

Прежде чем говорить, далее, о соотношении в системе Гегеля религии и философии, важно отметить, что в гегелевской системе особый статус имеет само *философское* осмысление всех трех форм абсолютного духа. В этом смысле (1) *философия искусства* (эстетика), (2) *философия религии* и (3) *философия философии* (изложение последней не сводится к гегелевским лекциям по *истории философии*, ибо она есть для Гегеля не что иное, как его философская система в целом, в себе самой определяющая свой статус в самых различных контекстах — от историко-философского до онтологического) представляют собой для Гегеля различные аспекты *философского* осознания абсолютным духом самого себя в своих трех формообразованиях.

Для уяснения специфики гегелевского перехода от религии к философии надо понять, как, с точки

зрения Гегеля, соотносятся философия и религия в философии религии.

1) И философия, и религия имеют дело с одной и той же абсолютной реальностью: «Цель философии — познание истины, познание Бога, ибо он есть абсолютная истина», — утверждает Гегель¹¹. В его понимании «предмет религии, как и философии, есть вечная истина в ее объективности, Бог и ничто, кроме Бога и объяснения Бога»¹².

2) И философия, и религия представляют собой единый процесс приобщения конечного духа к этой абсолютной реальности. Согласно Гегелю, «философия сама есть служение Богу, религия», она есть по существу та же самая деятельность погружения во в себе и для себя сущую вечную истину, что и религия, и «здесь религия и философия совпадают». Гегель подчеркивает, что и в этом плане «философия тождественна с религией; различие заключается в том, что философия совершает это собственным методом, отличным от метода, который обычно именуют религиозным как таковым. Их общее состоит в том, что обе они — религии, различие заключается в характере и методе этой религии»¹³. Философия и религия отличаются, по Гегелю, лишь формой отношения к Богу.

3) Как мышление о Боге философия есть спекулятивная теология, и ее главная задача состоит в том, чтобы «выявить разум религии»¹⁴. Философия — это «религиозное познание посредством понятия»¹⁵, она придает религиозному содержанию форму мышле-

¹¹ Там же. Т. 2. С. 331.

¹² Там же. Т. 1. С. 219.

¹³ Там же. С. 219—220.

¹⁴ Там же. Т. 2. С. 331.

¹⁵ Там же. С. 332.

ния; она, по Гегелю, «ставит себя только выше религиозной *формы*, имея одинаковое с религией содержание»¹⁶. Однако это содержание получает свое полное и абсолютное раскрытие лишь в сфере философии.

Философия, по Гегелю, выступает как *истина* религии потому, что сообщает религиозному содержанию *адекватную* ему форму, постигая его в понятиях. Но и *снятие религиозной формы* имеет здесь диалектический характер и не может рассматриваться как абстрактное отрицание момента религиозности вообще. Напротив, можно сказать, что спекулятивная философия есть для Гегеля не только *истина* религии, но и истинная *религия*, в которой *отношение человека к Богу* не только не упраздняется, но углубляется и в преобразованном мышлении виде переводится в наиболее адекватную сферу своей реализации. Поэтому философия, согласно Гегелю, есть высшая форма религии.

4) В связи с этим в *философии религии* можно выделить два аспекта:

а) философия религии есть спекулятивное осмысление религии в тех ее видах, которые представляют собой конкретно-исторические формы реализации понятия религии — от «естественной» религии до «абсолютной»;

б) философия религии есть вместе с тем прояснение самого понятия религии и постижение религии в ее завершенном для-себя-бытии, которое она обретает в философии. В этом смысле можно утверждать, что для Гегеля именно философия религии представляет собой *осознание себя фи-*

¹⁶ Там же. С. 331.

лософией в качестве истинной религии, являясь диалектическим синтезом философии и религии в стихии спекулятивного мышления и концентрированным выражением самой философии философии. Поэтому, «поясняя религию, философия поясняет саму себя, а поясняя себя, поясняет религию»¹⁷.

В философии снимается дуализм представления. С одной стороны, то, что было объектом представления, выступает как бесконечное понятие и снимает себя в качестве того, что противостояло субъекту. С другой стороны, субъект, преодолев свою конечность и освободившись от случайного содержания, отдается пронизывающей его жизни абсолютного мышления, сливаясь с объектом.

Таково общее гегелевское определение абсолютного духа как налично сущего тождества субъекта и объекта, субстанции, достигшей бесконечной субъективности. Не вдаваясь в детальное рассмотрение форм абсолютного духа в их специфике, отметим в предварительном порядке следующие моменты, которые необходимо учитывать для адекватного понимания гегелевской концепции искусства, религии и философии.

1. Абсолютный дух есть *самосознание* абсолюта.

2. Это самосознание абсолюта и есть *сам абсолют*.

3(1,2). Абсолютный дух как абсолют не есть лишь самосознание логической идеи как *логической идеи*, а есть *самосознание... абсолютного духа*. Иными словами, абсолютный дух есть имеющее дело лишь с самим собой абсолютное Самосознание.

¹⁷ Там же. Т. 1. С. 219.

4. Искусство, религия и философия суть *формы* этого абсолютного Самосознания.

5(3,4). Во-первых, абсолютный дух как абсолют в собственном смысле слова есть то, на что направлены искусство, религия и философия,— то, что познается в них. Во-вторых, тот, кто познает, есть здесь также абсолютный дух. В-третьих, абсолютный дух есть не что иное, как сами искусство, религия и философия. В абсолютном духе тождественны *субъект* познания, *объект* познания и *акт* познания.

6. Нельзя сводить абсолютный дух к формам человеческого сознания. Искусство, религия и философия для Гегеля — универсальные абсолютные формы реализации Божественной духовности, к которым человек лишь определенным образом *приобщается*.

7. В искусстве, религии и философии как формах *человеческой* духовной активности происходит *снятие конечной человеческой субъективности и включение ее в структуру вечной жизни абсолютного самосознания*. В этом процессе (1) логическая идея через человека приходит к своему самосознанию, благодаря чему здесь, в человеке, «возникает», вступает в наличное бытие вечный абсолютный дух и (2) сам человек в этом смысле отождествляется с абсолютным духом.

Значение перечисленных моментов в гегелевской теории абсолютного духа будет проясняться в ходе дальнейшего изложения. Перейдем теперь к центральной теме настоящей главы — выяснению того, какое место в гегелевской системе занимает понятие абсолютного духа и каков его метафизический смысл.

§ 2. Методологические проблемы исследования

Анализ различных смысловых оттенков содержания этого важнейшего понятия философии Гегеля связан с рядом специфических трудностей, в значительной мере обусловленных тем, что по гегелевскому замыслу эта категория должна выступить как самая конкретная и богатая по содержанию, представляющая собою синтез целостной системы категорий¹⁸.

Во-первых, необходимо выделить в содержании этого понятия аспект *субстанциальности*. В этом смысле абсолютный дух выступает как «абсолютно первый дух», субстанциальное первоначало, лежащее в основе всего сущего. Здесь возникает проблема, состоящая в необходимости выяснить смысловые отношения понятий абсолютного духа и логической идеи в их субстанциальном аспекте, раскрыть, в чем же заключается «иерархическое» первенство абсолютного духа по отношению к логической идее, в каком смысле абсолютный дух в строгом гегелевском понимании этого термина может и должен рассматриваться именно как «абсолютно первый дух» и в чем состоит возможность и необходимость такого его понимания в контексте философской системы Гегеля.

Во-вторых, абсолютный дух в гегелевском понимании предстает как *абсолютная мощь* умопо-

¹⁸ В данном исследовании гегелевской концепции абсолютного духа учтены разработанные Н. В. Мотрошиловой весьма важные методологические принципы анализа ряда фундаментальных категорий философии Гегеля (см.: *Мотрошилова Н. В. Современное исследование философии Гегеля: Новые тексты и проблемы*// *Вопр. философии*. 1984. № 7). Хотел бы, однако, обратить внимание на то, что предлагаемая здесь разработка этих принципов, и в особенности анализ их соотношения, является *спецификацией* более общего методологического подхода применительно к гегелевской концепции абсолютного духа.

стигаемого смысла, реализующего, воплощающего себя в действительности с силой логической необходимости и имманентной всему сущему закономерности, — смысла, «совпадающего с самим собой» в своей реализации. Здесь необходимо обратить внимание на отношение абсолютного духа в указанном его аспекте к природе и «действительному духу», а также выяснить, чем отличается это его отношение от соответствующего отношения к природе и конечному духу со стороны логической идеи.

В-третьих, абсолютный дух для Гегеля есть заостренная до уровня *самосознания* бесконечная субъективность, сознающий себя, мыслящий в понятиях разум, высшая ступень самооткровения логической идеи, реализующаяся в спекулятивной философии.

В данном аспекте высвечивается новый комплекс проблем в осмыслении гегелевского понимания онтологического статуса той реальности, которую он обозначает термином «абсолютный дух». Особого рода трудность здесь состоит в том, что на уровне абсолютного духа субстанциальность и субъективность нельзя развести даже в абстракции, не разрушив при этом смысла анализируемого понятия. Во всех своих вышеперечисленных трех аспектах абсолютный дух есть для Гегеля бесконечная субстанциальная субъективность. Дело в том, что, не будучи мыслим как абсолютный субъект, гегелевский абсолют не может быть представлен и как абсолютная субстанция. Лишь абсолютный субъект может для Гегеля претендовать на роль абсолютной субстанции, и наоборот, субстанция мыслима как абсолютная, лишь будучи абсолютным субъектом. Если можно еще говорить о логической идее как о «в-себе-сущем» субстанциальном первоначале, «в-себе-сущем» первоначальном духе, то анализ спе-

цифики гегелевского понимания абсолюта приводит к заключению, что логическая идея есть для Гегеля лишь носящая как логический, так и онтологический характер абстракция, «момент» внутреннего самодвижения абсолютного духа как «в-себе-и-для-себя-сущего» первоначала. В конечном счете для Гегеля именно абсолютный, *сознающий самого себя* дух только и может быть подлинным субстанциальным первоначалом. Именно абсолютный дух, рассматриваемый в его специфически гегелевском понимании, есть для него *абсолютно первый* дух. Одна из внутренних трудностей гегелевского панлогизма состояла в том, что абсолютная идея «Логики начала» не выдерживала в его глазах роли субстанциальной первоосновы мироздания. Эту роль, эту функцию могло выполнять для него лишь нечто в особом смысле *абсолютно конкретное* и в конечном счете — лишь абсолютный дух как абсолютная идея «Логики конца». Именно в этом, по нашему мнению, заключается смысл того «иерархического» первенства «абсолютно первого духа» по отношению к логической идее, о котором было упомянуто при выделении субстанциального аспекта в смысловой структуре гегелевского понятия «абсолютный дух». Ни в одном из отмеченных аспектов нельзя говорить об абсолютном духе, как о чем-то *лишь* субстанциальном, *еще не* реализованном, *еще не* достигшем «самосознания». В противном случае у Гегеля речь может идти о логической идее, разуме, мышлении, но никак не об абсолютном духе в собственном смысле.

Но здесь выступают новые и весьма серьезные трудности. Во-первых, хорошо известно, что абсолютный, *знающий себя* дух в гегелевской философии существенным образом выступает как *результат* «имманентного» развития универсума. Во-вторых,

именно таким образом понимаемый абсолютный дух является для Гегеля и подлинным *первоначалом*. Необходимо выяснить поэтому, как Гегель понимает такое созпадение первоначала и результата. В-третьих, возникает проблема соотношения тех форм абсолютного духа, в которых абсолютная идея осуществляет свое «самопознание через человека», и актуально бесконечного, вечного субстанциального самосознания абсолюта, по существу являющегося у Гегеля теологически интерпретированным духовным центром, обеспечивающим в его системе универсальное единство мироздания. Иначе говоря, это проблема соотношения наличествующих в философии Гегеля антропоцентрического и теоцентрического аспектов в трактовке высших духовных форм абсолюта.

§ 3. Проблема субстанциальности абсолютного духа как бесконечного субъекта

3.1. Роль понятия бесконечного в гегелевской концепции абсолютного духа

Абсолютным первоначалом в гегелевском понимании может быть только истинно бесконечная реальность. Понятие бесконечного имеет не только важнейшее методологическое значение для раскрытия структуры философской системы Гегеля, но и глубокий онтологический смысл. В конечном счете термины «бесконечное», «абсолютное», «Бог» относятся у Гегеля к одной реальности и выражают единый предмет философии¹⁹. Бесконечное с его

¹⁹ См., напр.: Гегель Соч. Т. XI. С. 61; Он же. Энциклопедия философских наук. Т. 1—3. М., 1974—1977. Т. 1. С. 64, 185; Он же. Философия религии. Т. 1. С. 219, 459.

диалектикой лежит в основе развертывания гегелевского абсолюта, и последний именно в силу своей бесконечности предстает у Гегеля как самое богатое, конкретное понятие, являющееся синтезом всей системы. Актуальная бесконечность есть для Гегеля существенная и неотъемлемая черта абсолютного, его собственное качество как «тождественная с бытием определенность»²⁰.

Рассмотрим в сжатой форме некоторые принципиальные особенности гегелевского понимания бесконечного.

Рассудочная рефлексия, согласно Гегелю, абстрактно противопоставляет бесконечное конечному. Бесконечное в таком случае полагается как лишь потустороннее конечного, внешним образом ограничивающее его. Здесь абсолютизируется момент трансцендентности бесконечного. Конечное с этой точки зрения имеет в бесконечном свою фиксированную противоположность, оно, на первый взгляд, устойчиво противостоит бесконечному, сохраняя свою кажущуюся абсолютность. Бесконечное же, имея конечное вне себя, соотносится с ним как со своим иным и само оказывается, таким образом, ограниченным, в себе самом обретая все характеристики конечного. Поэтому обе абстрактные противоположности оказываются конечными и в этом своем определении конечности тождественными друг другу. Рефлексия здесь вместо наивысшего обрела лишь ограниченное. Но она не может удовлетвориться этим и, пытаясь снять эту ограниченность, полагает снова и снова некое потустороннее, которое, однако, неизбежно остается конечным, так как само постоянно обременено инобытием. Поэтому

²⁰ См., напр.: Гегель. Энциклопедия... Т. 3. С. 36.

постоянное выхождение за пределы конечного не есть путь к достижению истинно бесконечного; этот процесс Гегель называет «дурной», неистинной бесконечностью, которая есть лишь симптом тщетности рассудочных попыток преодолеть конечность.

Спекулятивный (положительно-разумный) подход к этой проблеме состоит, по Гегелю, в том, что «истинное бесконечное не должно рассматриваться как нечто, лежащее лишь по ту сторону конечного»²¹, оно «не есть только потусторонне конечного»²², но полностью проникает конечное изнутри, имманентно ему; оно содержит его в себе как свой идеальный момент, снимает конечное, полагая его в его истине как фрагмент своей высшей жизни. Бесконечное для Гегеля есть собственная, сокровенная истина конечного. Конечное обладает бытием лишь будучи снятым; реальностью, лишь будучи идеализированным; свободой, лишь отказавшись от своей мнимой самостоятельности. Оно имеет в бесконечном свою субстанцию и вместе с тем источник своей активности, жизненности, конкретности — свою «самость», субъективность.

В гегелевской концепции конечное само по себе не есть что-либо положительное; его определенность есть его ограниченность, оно само поэтому есть лишь абстрактная односторонняя отрицательность. Бесконечное же, как конкретное «снятие» конечного, есть отрицание отрицания, т. е. бесконечная положительность, «аффирмативность» — такое абсолютное самополагание, которое не есть при этом нечто чуждое чему бы то ни было определенному, но является полаганием в самом себе всякой определенности. «Аффирмативность» в гегелевском понимании есть идеальная положительность беско-

²¹ Там же. Т. 1. С. 253.

²² Там же. С. 162.

вечного разума в отличие от «позитивности» — косной положительности конечного рассудка, которая есть лишь одностороннее отрицание²³. В соответствии с таким словоупотреблением можно было бы сказать, что хотя как одностороннее конечное, так и одностороннее бесконечное могут в определенном смысле рассматриваться как «позитивные», тем не менее оба они, будучи ограниченными друг другом, конечны и тем самым неаффирмативны, и лишь такое бесконечное, которое прорывает и снимает всякую границу, бесконечно поистине и аффирмативно.

Согласно Гегелю, «истинно бесконечное, полагающее самое себя в качестве конечного, одновременно выходит за свои пределы в качестве своего другого и вместе с тем остается в нем, так как оно есть свое другое в единстве с собой»²⁴. Уже здесь можно заметить, что такое определение бесконечного в логическом плане идентично общему определению абсолютного духа, не раз даваемому Гегелем во многих своих произведениях. Например: «Вечное в себе и для себя бытие есть открывание себя, определение, полагание себя от себя отличным, но различие это также вечно снимается, в себе и для себя сущее вечно возвращается в нем в себя, и лишь постольку оно есть дух»²⁵.

Такое бесконечное, по Гегелю, есть абсолютная, «духовно-живая» субстанция-субъект, а также подлинное основание всякой конечной субъективности. Оно, правда, есть результат, но оно есть результат самого себя, «*causa sui*», оно не противостоит своему становлению, но заключает его в себе, оно есть истина

²³ Эта дистинкция терминов намечается, например, в кн.: Гегель. *Философия религии*. Т. 1. С. 351, 354, 355, 357, 369; Т. 2. С. 482.

²⁴ Там же. Т. 1. С. 350.

²⁵ Там же. Т. 2. С. 248.

и основание своего становления и само полагает его в своем внутреннем единстве²⁶ Уже в «Науке логики» Гегель показал, что становление не есть нечто абсолютное, становление снимает то, благодаря чему оно есть становление, «разность» бытия и ничто²⁷. Его ближайшей истиной оказывается наличное бытие и, далее, бесконечное наличное бытие — «для себя-бытие»²⁸. Бесконечное у Гегеля есть «абсолютно конкретное», в своем самоопределении оно само полагает для себя свое инобытие и в нем «созерцает» лишь само себя; его предмет есть оно же само; его рефлексия в инобытие есть его рефлексия в себя; его выхождение за предел, его вне-себя-бытие есть совпадение с собой и остается внутренним.

Уже отсюда видно, что для Гегеля таким истинно бесконечным не могут явиться ни абсолютная идея «Логики начала», ни тем более «природа», ни какие бы то ни было формы конечного духа. По гегелевскому замыслу это абсолютное «в-себе-и-для-себя-бытие» есть именно абсолютный дух²⁹.

3.2. Принцип обращения результата

С такой концепцией бесконечного существенно связан у Гегеля своеобразный, но имеющий важное методологическое значение для правильной расстановки акцентов при анализе его системы ход мысли, который мы назовем *принципом обращения результата*.

В гносеологическом плане этот принцип характеризуется тем, что на пути спекулятивного

²⁶ См., напр.: Гегель. Соч. Т. IV. С. 9—11.

²⁷ Гегель. Наука логики. Т. 1—3. М., 1970—1972. Т. 1. С. 167.

²⁸ Там же. С. 223, 248.

²⁹ См., напр.: Гегель. Соч. Т. IV. С. 12; Он же. Философия религии. Т. 1. С. 350; Т. 2. С. 248.

продвижения к истине первоначальный субъект суждения не остается самостоятельным, но полностью переходит в качестве момента в первоначальный предикат, который и оказывается истиной первоначального субъекта, спекулятивно первым, настоящим субъектом³⁰. Это движение подобно падению снежного кома, оно есть нарастание конкретности содержания, погружение в истину, которая не оставляет самого движения к себе позади себя как что-то внешнее себе, но в снятом виде вбирает его в себя; пользуясь выражением Бергсона, можно было бы сказать, что это движение представляет собой как бы «абсолютную Память», которая полностью включает все богатство «прошлого» («прошлое» мы здесь можем понимать не только и не столько во временном, сколько в смысловом аспекте — как то, что логически *предшествовало* в рассуждении) в идеальность вечного «настоящего».

В спекулятивной философии, однако, это движение не есть лишь субъективный процесс, напротив, оно «должно определяться природой вещей и самого содержания»³¹. Для Гегеля «Бог есть результат философии, о котором мы узнаем, что он есть не только результат, но и вечное самосозидание, предшествование самому себе». Здесь «односторонность результата снимается в самом результате»³². В самом деле. По Гегелю, все конечное, неабсолютное не только для нашего философского позна-

³⁰ См.: Гегель. Соч. Т. IV. С. 33. Здесь Гегель опирается на традицию, начало которой положено, по-видимому, уже Платоном — например, в рассуждениях Платона о диалектическом восхождении от предпосылок к беспредпосылочному началу (см.: Платон. Государство. VI. 510—511).

³¹ Гегель. Наука логики. Т. 1. С. 129.

³² Гегель. Философия религии. Т. 1. С. 225.

ния оказывается «неистинным», но оно объективно, в онтологическом плане снимает себя в своей высшей истине, в бесконечном. В этом состоит объективная диалектика вещей. Бесконечная конкретность абсолютного духа заключается между прочим и в том, что «особенные ступени и определения в развитии его понятия не остаются позади его движения самостоятельными существованиями, противостоящими его более глубоким формообразованиям», но, «напротив, по самому существу своему имеют значение только в качестве моментов, состояний и определений более высших ступеней развития»³³. Это движение вперед есть для автора «Науки логики» по существу, в своей истине «возвращение назад, в основном, к первоначальному и истинному, от которого зависит то, с чего начинают, и которое на деле порождает начало»³⁴. В силу этого «только результат оказывается абсолютным основанием», и не только в гносеологическом, но и в онтологическом смысле. Таким в силу своей бесконечности поистине абсолютным, подлинно всеобщим основанием, онтологически первичным является для Гегеля лишь «абсолютный дух, оказывающийся конкретной и последней высшей истинной всякого бытия»; он «познается как свободно отчуждающий себя в конце развития и отпускающий себя, чтобы принять образ непосредственного бытия, познается как решающий сотворить мир, в котором [мире] содержится все то, что заключалось в развитии, предшествовавшем этому результату, так что все это [все, предшествовавшее в развитии] благодаря этому обратному положению превращается вместе со своим началом в нечто зависящее

³³ Гегель. Энциклопедия... Т. 3. С. 14.

³⁴ Гегель. Наука логики. Т. 1. С. 127.

от результата как от принципа»³⁵. Абсолютный дух, по Гегелю, есть такая *последняя* метафизическая реальность, в которую, как в свое основание, возвращается все то, что в своем развитии направлено на его реализацию. Истинное развитие есть, таким образом, вместе с тем и погружение в основание (*Zugrundegehen*). Поэтому то, что «сперва» является как «первое», и все то, что, как кажется, предшествует абсолютному духу, выступает в своей истине как лишь положенное этим «последним». В связи с этим Гегель и утверждает, что абсолютный дух как ре-

³⁵ *Hegel. Sämtliche Werke. Kritische Ausgabe/Hrsg. G. Lasson, J. Hoffmeister. Bd. 1—30. Leipzig; Hamburg, 1923—1960. Bd. III. S. 55 f.* Ср. русский перевод: *Гегель. Наука логики. Т. 1. С. 128.* Заключенные в квадратных скобках разъясняющие дополнения принадлежат Шеллингу. В своих Мюнхенских лекциях «К истории новой философии» Шеллинг приводит это место из второго издания гегелевской «Логики» и по этому поводу, в частности, высказывает следующее замечание: «...если бы это обращение было возможно *таким* образом, как его хочет Гегель, и если бы он не только говорил об этом обращении, но попытался бы его осуществить и действительно осуществил бы его, то он сам бы уже наряду со своей первой философией выставил бы вторую, обратную первой, которая была бы близка тому, к чему мы стремимся и что мы именуем позитивной философией» (*Schelling F. W. J. Zur Geschichte der neueren Philosophie. Leipzig, 1984. S. 173.* Ср. русский перевод: *Шеллинг. Соч.: В 2 т. Т. 2. С. 522—523*). Мы, однако, попытаемся представить контекст, в котором анализируемый ход мысли Гегеля выглядит далеко не таким уж случайным, как это могло бы сначала показаться, и который дает основания для предположения о том, что спекулятивные прозрения шеллинговской позитивной философии по существу гораздо ближе к гегелевской концепции абсолютного духа, чем это казалось самому Шеллингу. При этом важно иметь в виду, что в своей *философии религии* Гегель действительно и сознательно предпринимает попытку осуществить и эксплицировать это обращение результата. В этом состоит, по Гегелю, принципиальное отличие философии религии от других частей философии: «В других частях философии Бог есть результат, здесь же конец сделан началом, предметом нашего специального изучения...» (*Гегель. Философия религии. Т. 1. С. 225*).

зультат есть «то, во что движение возвращается как в свое основание»³⁶. Абсолютный дух есть, таким образом, основание своего собственного становления. Он есть самая конкретная, самая развитая, абсолютная форма, которую идея достигает в своем собственном осуществлении³⁷.

3.3. Абсолютный дух как первая метафизическая реальность

Исходя из своего понимания истинно бесконечного и связанного с этим пониманием принципа обращения результата, Гегель считает, что ход мысли, согласно которому бесконечное содержание выступает как результат и именно поэтому не как абсолютное, является односторонним и снимает себя в силу собственного диалектического движения, в основе которого лежит диалектика конечного и бесконечного. Он поэтому утверждает, что «именно первое, будь то логическая абстракция бытия, или конечный мир, это первое, непосредственное, не являющееся как положенное, полагается в самом результате как положенное, не непосредственное и низводится от непосредственного к положенному, так что, напротив, абсолютный дух есть истинное, деятельность полагания (*das Setzen*) идеи, природы и конечного духа. Или абсолютный, сознающий себя самого дух есть первое и единственное истинное, в котором конечный мир, который есть такое положенное, имеет бытие (*ist*) как момент»³⁸. Лишь абсолютный дух в конечном счете выступает у Гегеля

³⁶ Гегель. Наука логики. Т. 1. С. 128.

³⁷ Гегель. Энциклопедия... Т. 3. С. 6.

³⁸ Hegel. Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Tl. 1—3/Hrsg. W. Jaeschke. Hamburg, 1983—1985. Tl. 1. S. 223.

как подлинная субстанция, как стихия устойчивого существования всего сущего³⁹.

В силу этого абсолютному духу с необходимостью принадлежит абсолютное иерархическое первенство в структуре гегелевской онтологии. В «Энциклопедии философских наук», характеризуя место абсолютного духа в своей философской системе, Гегель пишет о том, что последний как «сама себя знающая действительная идея» есть абсолютно первое, которое есть свой собственный результат. «Он сам порождает себя из тех предпосылок, которые он себе создает: из логической идеи и внешней природы, в одинаковой мере являясь истиной и той, и другой, т. е. истинной формой только в-самом-себе и только вне-себя сущего духа»⁴⁰. Для адекватной расстановки акцентов при исследовании взаимоотношений гегелевских понятий логической идеи, природы и абсолютного духа важно иметь в виду, что хотя, по Гегелю, из логической идеи «происходит», возникает как ее инобытие природа, тем не менее и идея и природа изначально, извечно «положены» абсолютным духом как его собственным внутренним моментам⁴¹.

Абсолютный дух, согласно Гегелю, есть сила, господствующая над миром природы и миром конечного духа, которая «творит их из себя и себя из них»⁴².

3.3.1. Логическая идея и абсолютный дух

Абсолютный дух есть для Гегеля предел концентрации смысла и бытийственности, абсолютно конкретная действительность. Для того чтобы более

³⁹ Ibid. S. 269.

⁴⁰ Гегель. Энциклопедия... Т. 3. С. 15, 23, 24.

⁴¹ Соответствующее употребление Гегелем терминов «происхождение» и «полагание» намечается в его «Энциклопедии...» (см.: Там же. Т. 1. С. 286—295).

⁴² Гегель. Философия религии. Т. 1. С. 225.

ясно представить себе онтологический статус этой реальности, целесообразно в общем виде рассмотреть основную триаду гегелевской системы «Логическая идея—Природа—Абсолютный дух» и выяснить истинное место в ней каждого момента.

Логическая идея есть высшая категория «Логики начала» Гегеля. Она есть истина всех предшествующих в изложении категорий и содержит их в себе как моменты, сообщая им окончательную истину. Однако, несмотря на все богатство своего содержания, она выражает царство мысли лишь как внутреннее.

Она есть *для-себя-бытие*, рефлексия в себя, положенная еще не как отрицание отрицания, но опять-таки как одностороннее отрицание именно потому, что еще не прошла через реальное инобытие. Ее конкретное богатство содержания является лишь внутренним, реально не развернутым. В результате своего вневременного развития она вернулась к себе, к непосредственному соотношению с собой, к бытию. Опосредствование, разумеется, здесь не уничтожено, а диалектически снято, но *само это опосредствование происходило лишь в абстрактной стихии чистого мышления*. Именно поэтому здесь имеет место онтологическая (т. е. выражающая реальный, необходимый, хотя и сверхвременной, процесс универсума) абсолютизация этой непосредственности.

Однако именно здесь, как мы сейчас увидим, вскрывается то, что логическая идея в самой себе проникнута духовностью, т. е. истинной бесконечностью абсолютного духа, которая выводит ее за пределы ее самой и делает ее ближайшим образом как бы «порождающей моделью» материального мира во всем богатстве его *внеположного*, развернутого вовне многообразия;

причем это происходит в силу ее же собственного имманентного определения. В данном случае ее постигает та самая диалектика для-себя-бытия, которая раскрыта Гегелем в «Науке логики», там, где речь идет об «одном» и «многом»⁴³.

Воспроизведем основные моменты этого диалектического движения. В системе категорий гегелевской «Логике» для-себя-бытие есть *для-себя-сущее*, но если брать его лишь непосредственно как *сущее*, то, согласно Гегелю, внутреннее значение его исчезает, и оно предстает как «совершенно абстрактная граница самого себя — „одно”»⁴⁴. Для-себя-бытие, таким образом, полагает себя здесь уже не как отрицание отрицания, но опять лишь как первое, непосредственное отрицание и предстает просто как «одно». В чем здесь дело?

«Одно» в гегелевском учении о качестве есть простое соотношение для-себя-бытия с самим собой, в котором для-себя-бытие имеет поэтому форму непосредственности, а его моменты становятся тем самым «налично сущими».

В «одном», каково оно есть в себе (в своей истине), для-себя-бытие есть «положенное» единство, абсолютный синтез *бытия* (соотношения с собой) и *наличного бытия* (соотношения с иным). Бытие и наличное бытие суть в нем идеальные, снятые, не противостоящие друг другу качественно моменты.

Но «одно» полагается здесь прежде всего непосредственно, как то, что оно есть только в самом себе лишь как таковом. В таком случае оно есть *для-себя-бытие*, взятое лишь как *бытие*, в противоположность определению отрицания (несмотря

⁴³ Гегель. Наука логики. Т. 1. С. 231—238.

⁴⁴ Там же. С. 231.

на то, что это отрицание есть отрицание отрицания, т. е. бесконечное отрицание), в противоположность, следовательно, своему имманентному самоопределению.

Собственное самоопределение «одного» обнаруживает себя, таким образом, как отличное от него самого, как внешнее ему: его внутреннее единство с собой низводится до внешнего ему соотношения, а так как оно есть его отрицательное единство с собой, то, будучи взятым как внешнее ему, оно есть отрицание им самого себя как иного, исключение «одного» как иного из самого себя. Оно есть, таким образом, отрицание своего имманентно-отрицательного соотношения с собой; но это уже не отрицание отрицания, а отрицание отрицания отрицания и, следовательно, — отрицание своей собственной бесконечности, «выталкивание» отрицания вовне самого себя.

Для-себя-бытие есть, по Гегелю, отрицание всякого инобытия. Но на данном этапе диалектического движения необходимо происходит имеющая онтологический смысл абстракция от того, что оно есть в то же время отрицание отрицания. Эта абстракция в данном разделе «Науки логики» обусловлена тем, что диалектический процесс происходит здесь лишь в рамках категории качества. На уровне же системы в целом она является необходимой в силу того, что идея как для-себя-бытие положена еще лишь как внутреннее.

Абсолютная идея «Логики начала» в результате своего вневременного развития совпадает сама с собой, рефлектирует в себя и обретает форму непосредственного соотношения с собой. Но именно в силу этого качественно меняется онтологический статус всех ее моментов, а именно: они

становятся «налично сущими», что в данном случае имеет смысл их материальности, пространственно-временной внеположности. Здесь, таким образом, мы можем более артикулированно выразить то, что имел в виду Гегель, говоря, что «сосредоточивая себя в непосредственность бытия, идея как целокупность в этой форме есть природа»⁴⁵. Для дальнейшего рассуждения нам важно отметить и запомнить, что именно *рефлектированность логической идеи в себя* (т. е. ее *абсолютность*) есть вместе с тем *основание ее вне-себя-бытия* в качестве природы. Природа как *развернутость* логической идеи существует лишь в силу того, что логическая идея представляет собой как бы *замкнутый* смысловой круг, в котором начало совпадает с концом и в котором абсолютная идея и есть поистине чистое бытие. Но это еще не окончательная истина.

В самом деле. Казалось бы, здесь идея выступает как подлинное для-себя-бытие, как отрицание отрицания. Однако, возвратившись в себя, она хотя и обрела непосредственность путем снятия опосредствования, хотя ее внутреннее развитие и есть ее реализация,—но эти опосредствование и реализация происходили, не выступая за рамки сферы чисто внутреннего. Поэтому она есть для-себя-бытие лишь в пределах этой сферы. Однако она есть для-себя-бытие лишь как рефлексия в себя. Но ее рефлексия в себя произвела в ней же самую такую реальность, которая оказалась по ту сторону этой сферы, став действительным, материальным, пространственно-временным различием. *Это различие не*

⁴⁵ Там же. Т. 3. С. 310.

было снято в акте ее рефлексии в себя, но «впервые» возникло в результате этого акта. По отношению к этому различию логическая идея не в состоянии здесь выступить как отрицание отрицания, как бесконечное для-себя-бытие, — именно потому, что она есть стихия чисто внутреннего. Ее для-себя-бытие, к которому она пришла, необходимо выступает по отношению к этому многообразию как исключаящее «одно», выталкивающее его за свои пределы. Природа тем самым «свободно» выходит по ту сторону идеи.

Для-себя-бытие логической идеи предстает, таким образом, в качестве полагающего инобытие вне самого себя. Положенное как непосредственно наличное, как просто положительное, оно полагает вовне себя свое имманентно-отрицательное соотношение с собой, представляя его как отрицательное отношение с реально сущим наличным инобытием. *Логическая идея как «одно»* здесь «отталкивает» себя от себя, производит тем самым «иное», материю, многое, многие «одни», материальный мир через саму себя, и сама, таким образом, выходит вовне себя. Это, правда, есть ее имманентный путь к своей истинной, актуальной бесконечности, но он проходит через то, что логическая идея становится внешней самой себе и в этом смысле конечной, и ее замкнутая на себя бесконечность (которая является абстрактным по отношению к абсолютному духу внутренним образом действительной актуальной бесконечности) как бы низводится здесь до развернутой, вышедшей вовне себя, следовательно, «дурной», лишь потенциальной бесконечности ⁴⁶, которая приобретает здесь чувственный, природный характер.

⁴⁶ См., напр.: Там же. Т. 1. С. 237.

Как онтологическая реальность логическая идея есть диалектический логос, положенный вне времени и пространства, т. е. по ту сторону вневременного порождаемого им материального мира; она есть царство потусторонней вечности, внутреннее, абстрактное (с высшей духовной точки зрения) тождество «Я-Я».

Логическая идея как абсолютная идея «Логики начала» в силу внутренней необходимости, в силу имманентной диалектики приходит к своему абсолютному саморазличению; она выходит вовне себя, вневременно производя из себя природу, которая в свою очередь порождает *конечный дух*, смысл которого заключается в *познании*, т. е. в процессе снятия инобытия абсолютной идеи, в снятии самой природности, т. е. своей собственной предпосылки. Природа и формообразования конечного духа составляют *мир*⁴⁷.

Природа, согласно Гегелю, есть идея в форме инобытия. Она есть вне-себя-бытие идеи, есть идея, сама себя отпустившая в стихию внешнего, — но именно поэтому, утверждает автор «Науки логики», идея в этом акте «уверена в себе», «уверена», что в природе она совпадет лишь с самой собою⁴⁸.

Ближайшим образом сама идея существует в природе как внешняя себе. Природа, таким образом, есть не просто нечто *внешнее по отношению к идее*, но именно в силу этого внешнего характера она есть *вне-себя-бытие*, и характер *внешности* есть ее *имманентное* определение, она есть отпадение идеи от самой себя, потому что идея, положенная лишь в этой форме внешности, неадекватна самой себе.

Природа, как противоположная идее, противо-

⁴⁷ Гегель. Энциклопедия... Т. 2. С. 27.

⁴⁸ Гегель. Наука логики. Т. 1. С. 310.

стоит в этом отношении также и духу, конечному духу (который есть потенциально-бесконечный, временной процесс снятия природного)⁴⁹; она противостоит человеку и может в определенном смысле рассматриваться как низшая реальность по сравнению с этими формообразованиями⁵⁰.

Но природа в таком противопоставлении идее и духу также не есть что-либо истинное и самодовлеющее. Как таковая она предстает лишь для *конечного духа*, который еще не в состоянии постичь ее как целое. В высшем же смысле для Гегеля природа и идея не противостоят друг другу внешним образом.

В самом деле, выше было показано, что логическая идея как для-себя-сущее «одно», будучи *лишь* внутренним, в силу собственной имманентной диалектики порождает и полагает вне себя «многое», которое и есть материальная природа. Сама материя как таковая есть нечто внешнее самой себе, что и выражается в ее бесконечной делимости и делает правомерным положение: «многое есть материя».

Но, далее, в терминах гегелевской логики саморасщепление «одного» на «многие „одни”» есть от-

⁴⁹ Ср., напр.: *Гегель. Энциклопедия...* Т. 2. С. 26; *Он же. Философия религии.* Т. 1. С. 247; Т. 2. С. 250—253.

⁵⁰ Именно в данном контексте надо понимать некоторые заявления Гегеля, ставящие человека как духовное существо выше природы, его высказывания о том, что природа вступает в отношение к Богу только через человека, а не сама по себе, что произведения природы ниже произведений, созданных человеком, и т. п. Действительно, возражение, состоящее в том, что произведение природы потому имеет преимущество перед произведением искусства, что первое создано Богом, а второе — человеком, — не выдерживает спекулятивной критики, ибо, во-первых, Божественная сила, по Гегелю, пронизывает не только природу, но и сферу человеческого, сферу духовного, — и притом в более адекватной форме, и через человека эта сила творит духовные произведения, которые выше природных как таковых (см., напр.: *Гегель. Философия религии.* Т. 2. С. 147; *Он же. Соч.* Т. XII. С. 32).

талкивание. Отталкивание есть, далее, определение каждого из «многих „одних”» друг по отношению к другу. Их взаимное отталкивание есть их положенное наличное бытие. Однако это их отрицательное соотношение друг с другом уже выражает их зависимость друг от друга. Кроме того, их в-себе-бытие, противостоящее их соотношению с иным и долженствующее составлять опору для их различия и самостоятельного бытия, состоит лишь в том, что они суть «одни», что они, таким образом, составляют единство. Это единство, проникающее собою в-себе-бытие каждого из «многих „одних”», есть их идеальность, которую они, «пытаясь» оттолкнуть вовне, находят внутри себя. *Отталкивать* друг друга они в состоянии лишь в том случае, когда они *соотносятся* друг с другом, т. е. находятся в существенном единстве, представляя собой, по Гегелю, идеальный синтез, *притяжение*. Наличным бытием, определенностью, устойчивой рефлексией в себя «многие „одни”» обладают *ближайшим образом* во взаимном отталкивании. Но *истиной* отталкивания оказалось их единство, идеальность, притяжение, в котором они существенно соотносятся и лишь в силу этого отталкивают друг друга и обладают реальностью. «Многие „одни”» достигают своего для-себя-бытия отнюдь не в своем наличном бытии как таковом, но в снятии его. Они реальны, наличны, определены, отталкивают друг друга и суть для себя лишь в силу своей идеальности, снятости в универсальном единстве, т. е. в силу взаимного притяжения. Лишь в притяжении «многие „одни”» суть то, что они суть. Они имеют свое наличное бытие лишь как снятые в «едином „одном”».

Итак, «только само притяжение есть полагание

некоего „одного”, отличного от других», т. е. отталкивания⁵¹, и, таким образом, полагание реального множества. Наличное бытие конечного «одного», то, в чем оно может соотноситься с собой и, тем самым, отталкивать «иное», есть, прежде всего, его бытие-для-иного, его соотношение с иным и тем самым его притяжение как его идеальность.

Истиной саморасщепления «одного» на «многие „одни”» оказался синтез, «многих „одних”» в «единое „одно” притяжения», которое есть подлинное для-себя-бытие, бесконечная рефлексия в себя, конкретное единство с собой. Оно опосредствовано снятием «предшествующего» движения, но последнее само оказалось возможным, лишь будучи положенным самим «единым „одним”». «Единое „одно” притяжения» само полагает и снимает свое опосредствование и есть истинно, бесконечно непосредственное, т. е. оно опосредствовано снятием опосредствования, положенного им же самим. «Единое „одно”», этот спекулятивный синтез многого, возвращается в своей идеальности в себя, оно есть бесконечная, всеохватывающая рефлексия в себя в инобытии, оно притягивает через посредство полагасемого им отталкивания, и все конкретное, пространственно-временное, материальное богатство стихии внеположности оказывается возможным и действительным, лишь будучи замкнутым во внутреннее, высшее идеальное единство.

Только как «единое „одно” притяжения» логическая идея могла бы рассматриваться как абсолютная в окончательном смысле и выступать как бесконечное отрицание, как отрицание отрицания, как аффирмативность, не обремененная инобытием утвердительность.

⁵¹ Гегель. Наука логики. Т. 1. С. 243.

Если, поэтому, рассуждать о соотношении логической идеи и природы в свете диалектики «одного» и «многого», заложенной в самой же логической идее, то можно сказать следующее.

Природа как нечто внешнее по отношению к идее, которая есть имманентная сущность природы, имеет свою истину вне самой себя; она внутри себя оказывается внешней по отношению к самой себе, она по существу есть свое снятие, она не в силах устойчиво противостоять идее. Как в «Логике» Гегеля «притяжение» (идеальность, внутреннее) оказывается истиной «отталкивания» (реального различия)⁵², как единство оказывается истиной многообразия, — так и природа, ближайшим образом определенная в виде идеи в стихии внеположности, должна быть осмыслена в высшем идеальном единстве, лишь как моменты которого только и существуют внеположность, «отталкивание», многообразие.

Идея, если мы хотим мыслить ее в ее истине, как истинно бесконечную, не имеет реального инобытия, а природа не противостоит идее, но последняя с необходимостью полностью проникает природу, а природа именно поэтому полностью воплощает внутреннее богатство идеи. Природу, по Гегелю, необходимо постигнуть «как систему», в которой отражается божественная идея⁵³, как «зеркало» духа, как «свободное отражение» его⁵⁴. С абсолютной точки зрения природа «разумна внутри себя», ее «вечная гармония» есть ее «имманентный закон и сущность»⁵⁵. Воплощая в себе умопостигаемую жизнь абсолютной идеи, природа в целом есть

⁵² Там же. С. 238—248.

⁵³ Гегель. Философия религии. Т. 2. С. 253.

⁵⁴ Гегель. Энциклопедия... Т. 2. С. 579.

⁵⁵ Гегель. Соч. Т. VII. С. 8.

превосходящая свою природность органическая тотальность; жизнь есть сущность природы; «природа в себе есть некое живое целое»⁵⁶, в котором дух обретает «свою собственную сущность», т. е. «понятие как свое подобие»⁵⁷. Окончательный смысл природы, по гегелевскому замыслу, не в том, что она есть иное идеи, но в том, что она есть именно ее воплощение, и как таковая лишь снимающий себя идеальный момент абсолюта. Природа в своей истине духовна, «и дух обнаружился в ней как идея, достигшая своего для-себя-бытия, — как идея, объект которой, так же как и ее субъект, есть понятие»⁵⁸. Природа здесь уже не есть природа в первоначальном смысле. Это есть прекрасный одухотворенный мир, «красота», чувственный эстетический абсолюта идеи, конкретный универсум, *космос* как бесконечная гармония воплощенного «Логоса», совершенный строй мирового порядка, *божественное произведение искусства*. Внешнее, будучи полностью проникнутым бесконечным умопостигаемым «Логосом», само оказывается замкнутым в сверхчувственное, истинно внутреннее, уже не имеющее по отношению к себе ничего внешнего единство (сверхкрасота, *умопостигаемый космос*) и находит свою истину в *абсолютном духе*, который и есть в гегелевской системе «сохраняющее снятие» (т. е. полагание посредством снятия, «отталкивание» в себе самом посредством «притяжения») «красоты» космоса. Этот процесс есть вместе с тем полагание идеи как истинно сверхчувственного.

⁵⁶ Гегель. Энциклопедия... Т. 2. С. 39.

⁵⁷ Там же. С. 24.

⁵⁸ Там же. Т. 3. С. 15.

Рассмотрим этот момент подробнее. Внеположность, множественность, материальность суть у Гегеля основные спекулятивные определения чувственного⁵⁹. Чувственное является, таким образом, внешним самому себе, вне-себя-сущим и именно поэтому снимающим себя. Сверхчувственное же, как лишь потустороннее чувственного, оказывается внешним ему и тем самым оно само есть нечто чувственное. Ведь внутреннее, которое противостоит внешнему, само является внешним по отношению к нему, оно есть лишь абстрактное в-себе-бытие по отношению к этому своему инобытию. Однако в силу этой противоположности в-себе-бытие оказывается проникнутым инобытием и есть бытие-для-иного. Это бытие-для-иного заключается в самом этом внутреннем, которое в себе самом оказывается внешним самому себе, обретая все характеристики конечного бытия. Но истинно бесконечное имманентным образом проникает конечное, оно снимает его, замыкает его чувственное, внеположное, материальное бытие в свое идеальное единство. Как истинно сверхчувственное диалектический Логос полностью пронизывает природу и является снятием и истинной чувственного, содержит последнее в себе как свой идеальный момент. Истина чувственного состоит в том, что оно есть явление, воплощение сверхчувственного. Но истинно сверхчувственное есть не только воплощение в чувственном (момент «красоты»), но замыкает во внутреннее, в сверхчувственное единство его внеположность. В этом смысле, согласно Гегелю, сверхчувственное есть не что иное, как чувственное, положенное как явление (т. е. как снятое

⁵⁹ См., напр.: Там же. Т. 1. С. 253; *Он же*. Философия религии. Т. 2. С. 235.

чувственное). Красота же есть именно чувственное явление сверхчувственного, она и воспринимается чувственно, хотя в основе ее лежит разум, истина, идея. Она есть чувственный отблеск идеи. Чувственное же как снятое, т. е. как истинное явление сверхчувственного, само есть не что иное, как истинное, бесконечное сверхчувственное, и может созерцаться только «очами разума»⁶⁰.

На более низких этажах гегелевской системы природа выступает как «отчуждение» абсолютной идеи, идея в стихии внеположности, однако с более высокой точки зрения это инобытие «остаётся для нее совершенно прозрачным и есть понятие, остающееся в своем определении при самом себе». Истина природы в том, что в ней абсолютная идея совпадет лишь с самой собою⁶¹. Полнота внешней объективности, которой в природе обладает понятие, оказывается идеализированной в бесконечном внутреннем единстве понятия, и понятие «в этом отчуждении становится тождественным с самим собой»⁶², возвращаясь к себе. Но тем самым мы уже перешли к понятию абсолютного духа. Сказанное позволяет утверждать, что *сама логическая идея абсолютна в окончательном метафизическом смысле только как абсолютный дух.*

Абсолютный дух есть для Гегеля ничем не замутняемое в-себе-и-для-себя-сущее единство смысла, имманентно проникающее как логическую идею, так и природу, в силу которого они путем собственной внутренней диалектики рефлектируют друг в друга и друг в друге рефлектируют в самих себя, но уже в качестве положенных в своей последней

⁶⁰ Гегель. Соч. Т. IV. С. 79.

⁶¹ Гегель. Наука логики. Т. 3. С. 310.

⁶² Гегель. Энциклопедия... Т. 3. С. 15.

истине и представляющих собой совершенный синтез в абсолютном духе, который с этой точки зрения может рассматриваться и как «бессмертное живое... душа и тело которого слиты в природе воедино»⁶³.

Как «единое „одно” притяжения» на высшем онтологическом уровне абсолютный дух «вбирает внешность природы в свое внутреннее, идеализирует природу и, таким образом, в своем предмете становится предметом для себя»⁶⁴. Онтологическое саморазличение абсолютного духа (которое есть его самооткрытие) есть акт, в котором дух полагает природу как свой мир⁶⁵. «Процесс откровения в понятии есть созидание природы как бытия духа, в котором последний дает себе утверждение и истину своей свободы»⁶⁶. Пространственно-временной мир вневременно происходит из логической идеи, но и снятие его имеет также вневременной характер⁶⁷. Материальный, пространственно-временной мировой поток имеет вневременной источник в логической идее и впадает в сверхвременной покоящийся в себе самом океан абсолютного духа, который не оставляет его позади себя, внешним себе, но пронизывает, охватывает и замыкает в себе весь этот процесс как его истина, основание и сохраняющее снятие (т. е. как полагание посредством снятия, «отталкивание» в самом себе посредством «притяжения»).

Мы уже отмечали, что в гегелевской системе именно *рефлектированность логической идеи в себя* есть (1) ее абсолютность и (2) основание существования природы.

⁶³ Там же. Т. 2. С. 24.

⁶⁴ Там же. Т. 3. С. 30.

⁶⁵ Там же. С. 29.

⁶⁶ Там же.

⁶⁷ См., напр.: Там же. Т. 2. С. 26, 27; *Он же*. Философия религии. Т. 2. С. 251.

Однако если абстрактно противопоставить идею и природу и фиксировать их в качестве иных друг по отношению к другу, то это, в силу уже проанализированной диалектики «одного» и «многого», делает немислимой рефлексию идеи в себя, а тем самым станут немислимыми как ее абсолютность, так и само существование природы.

Но именно диалектика «одного» и «многого» не позволяет фиксировать идею в абстрактном противопоставлении природе.

Логическая идея есть истинное, бесконечное внутреннее лишь как совпавшая с собой в инобытии.

Природа есть разумная тотальность лишь как момент упомостигаемого единства.

На высшем онтологическом уровне логическая идея и природа рефлектируют друг в друга, снимают свою односторонность и друг в друге совпадают сами с собой, но уже в своей истине, в своем идеальном единстве.

Это единство и есть истинно сверхчувственная реальность, которая, как «единое „одно” притяжения», есть то, что обеспечивает бытийность на всех онтологических уровнях. Лишь впадая в это в-себе-и-для-себя сущее единство логическая идея абсолютна, и лишь в этом единстве природа идеальна и разумна, а единство это для Гегеля есть не что иное, как абсолютный дух.

3.3.2. Абсолютный дух Гегеля и Первоединое Платона

Сопоставим теперь гегелевскую диалектику «одного» и «многого» с содержанием платоновского диалога «Парменид» для более глубокого уяснения отношения логической идеи и природы друг к другу и к абсолютному духу.

Основными частями диалога «Парменид» являются критика метафизического дуализма «идей» и «вещей» (129а—135b) и диалектика «одного» и «иного» (135—166с). Платон рассуждает следующим образом.

А. Критика дуализма вещи и идеи

а) Вещь есть единство многообразных свойств (129а—е). Но отсюда не следует еще единство самих этих свойств (напр., идеи «левого» и «правого», единства и множества и т. д.). Необходимо, по Платону, показать переходы самих идей, взятых изолированно, друг в друга, показать их высшее единство.

б) Подобные вещи причастны подобному (идее «подобного») и без него не могут быть подобными (129а—130е). Всякая вещь, как таковая, причастна какой-нибудь идее; определенность данной (всякой) вещи, то, что делает эту вещь вещью, происходит от «причастности» идее. (Уже здесь напрашивается вывод, что «вещь» без идеи есть ничто, следовательно, идея проникает собою всю тотальность вещи).

в) К понятию идеи неприменимы никакие вещественные или пространственно-временные различия. Каждая идея, оставаясь единою и тождественною с собой, может в то же время пребывать вся во всем, как, например, единый день, не дробясь, полностью присутствует в каждом моменте освещаемого им многообразного ландшафта, сообщая ему яркость и многообразие; как, например, портретное изображение полностью проникает взором в душу каждого из созерцающих его (131а—е).

г) Но вещи приобщаются к идеям не посредством подобия, так как то, через причастность к чему подобное становится подобным, само уже есть идея, и этот процесс уходит в дурную бесконечность (132а—133а). Эта дурная бесконечность возникает

из-за невозможности свести к основанию предположенный дуализм вещи и идеи; она приводит к ложному выводу об абсолютной трансцендентности идей вещам, которая делает их «ненужными» друг для друга. Но показано уже (б), что вещи без идей суть ничто, следовательно, вещи, поскольку они обладают бытием, приобщены к идеям каким-то иным способом. Им окажется в дальнейшем конкретное тождество, взаимопереход вещи и идеи, порождение идей вещи.

д) Все идеи суть то, что они суть, лишь в отношении одна к другой, лишь в этом взаимном отношении они обладают сущностью. Вне этого отношения, вне своей взаимной соотнесенности, как абсолютно изолированные они были бы ничем, пустой абстракцией и уже поэтому были бы абсолютно непознаваемы.

Кроме того, если мы допускаем наряду с миром вещей совершенно обособленный от него мир идей, то невозможно познание идей через их «подобия» в мире вещей. Ведь было показано (г), что *вещь может быть подобна какой-нибудь идее лишь в силу того, что она уже причастна миру идей, а именно причастна идее подобного*. Поэтому вообще не имеет смысла говорить о «подобии» мира вещей миру идей, если они абсолютно обособлены, если между ними нет более тесного и глубокого, нежели подобие, единства, которое лежит в основании этого подобия. При сохранении такого допущения, эти так называемые «вещественные подобия идей» в лучшем случае существуют лишь в отношении их друг к другу, но не к миру идей. Однако и это можно предположить лишь на мгновение. Ведь *раздельность материальных вещей и их отношение друг к другу уже связаны, по Платону, с причастностью вещей идеям*.

В таком случае невозможно и познание мира идей, этого мира истины «самой по себе», ибо ее нет ни в вещах, ни даже в нас самих.

Но познание такого мира оказывается и ненужным, ибо даже «божественный ум», вмещающий в себе все идеи, обладающий знанием «самим по себе», еще не имел бы этим самым никакого знания мира вещей, ибо на него не распространяется сила идей.

Однако если мы в таком случае отбросим идеи, то окажется, что познание вещей станет опять-таки невозможным, ибо познание есть схватывание единства в многообразии, познание вещей есть познание рода, который и есть идея.

Таким образом, со всех точек зрения предположение о потусторонности идей оказывается, по Платону, несостоятельным.

Смысл «Парменида» состоит в том, что все идеи диалектически взаимосвязаны в единое целое; они, далее, не противостоят вещам, но являются бесконечной формой, проникающей и тем самым создающей саму материальность вещей, а также их определенность. Хотя вещи подобны друг другу в силу их причастности идее подобного, их отношение к идеям не есть лишь подобие, но конкретное единство. Идея как лишь потустороннее вещей есть абстракция, непознаваемая именно в силу своей пустоты. А. Ф. Лосев в связи с этим утверждает, что Платон понимал свои идеи как «порождающие модели»⁶⁸. «Идея, о самостоятельном существовании которой говорит объективный идеализм, должна еще и порождать эту вещь, и порождать не просто в естественном и натуралистическом смысле слова, а пу-

⁶⁸ Платон. Соч.: В 3 т. М., 1968—1972. Т. 2. С. 585.

тем привлечения не только вещественных, но и смысловых отношений»⁶⁹. Идея производит вещи не естественным, но сверхъестественным путем, она есть порождающий их смысл.

Б. Диалектика «одного» и «иного» («многого»)

Идея, согласно Платону, есть сущее для себя внутреннее единство, поэтому принципом идеи является «одно» («единое»). Принципом материи соответственно является «иное», которое как иное «одного» («единого») есть «многое». *Диалектика «одного» и «многого» снимает всякий дуализм идеи и материи.*

а) *Абсолютное полагание «одного»* есть полагание его не как сущего, но лишь как «единого». Оказывается сначала, что оно не является многим, не имеет частей, беспредельно, лишено очертаний, не находится нигде, не движется ни одним видом движения, не стоит на месте, не является ни тождественным, ни иным ни себе самому, ни иному, и есть, таким образом, *рефлектированное в себя «неиное»*; как таковое оно ни с чем не соизмеримо, не причастно времени и пространству и т. д.

Ближайшим выводом оказывается, что «единое» *не причастно бытию, не существует*. Но то ли это небытие, та ли беспредельность, неопределенность, которые в античной традиции принято называть «материей», которая, собственно, и есть небытие, но лишь возможность бытия? Дальнейшее развитие покажет, что это не так. Однако — и это имеет глубокий онтологический смысл — на данном этапе диалектического движения отличие «одного» от «материи» невыразимо, т. е. «материя» здесь оказывается моментом «единого». «Одно» («единое») само становится «материей» и снимает ее в себе,

⁶⁹ Там же. С. 586.

делает ее потенциальную бесконечность, неопределенность моментом своей актуальной бесконечности, абсолютной определенности.

В самом деле, дальнейшее развитие заключается в том, что небытие «единого» признается невозможным, оно для Платона безусловно и реально существует, однако бытие его как такового оказывается не пространственно-временным, оно есть *сверхбытие*.

б) Однако рассматриваемое таким образом уже не просто как «единое», но как *сущее*, оно есть в себе бесконечное множество, т. е. расщепляется в себе самом, и в его замкнутом во внутреннее, идеальном единстве расцветает пространственно-временное многообразие «иноного», т. е. «материи», которая движется всеми видами движения, будучи заключенной в абсолютный покой сверхсущего «единого».

Хотя «единое» как таковое безмерно, однако «инос», рассматриваемое как непричастное «единому», не имеет в себе «единицы», не имеет числа, не поддается счету, лишено определений и поэтому не может быть многим. Но «инос» по существу своему есть «многое», следовательно, оно есть то, что оно есть, будучи причастным «единому» как таковому, которое оказывается, таким образом, мерой всех вещей. Согласно А. Ф. Лосеву, сверхсущее «одно» есть «высший принцип, в котором все существующее, и идеальное, и материальное, сконцентрировано как бы в одной точке»⁷⁰.

В самом деле, «одно», если фиксировать его как нечто лишь односторонне внутреннее, не заключает, оказывается, в самом себе принципа единства с собой и само есть многообразие идей. Оно противостоит «иному» и, таким образом, имеет в нем

⁷⁰ Там же. Т. 2. С. 594.

свою границу, «соприкасается» с ним, что возможно лишь в том случае, если оно имеет «части», и тем самым само является «многим», внешним самому себе, конечным.

Этот момент «соприкосновения» с иным, имплицитирующего внутреннюю раздробленность «соприкасающихся», следует понимать спекулятивно. Нет оснований приписывать здесь Платону лишь пространственное понимание этого соотношения. Согласно Платону, то, что соотносится с чем-либо как с *иным*, само не может быть *единым* и в себе самом.

Выражая суть дела в гегелевских терминах, получим следующее рассуждение. Нечто соотносится с иным, следовательно, нечто заключает в себе противоположность в-себе-бытия и бытия-для-иного, и поэтому оно не есть единое. Но Гегель в своей «Логике» показывает, что в-себе-бытие переходит *без остатка* в бытие-для-иного. Это уже выражает дальнейшее продвижение к истине и говорит о несостоятельности метафизического *плюрализма* вообще. В самом деле. Если нечто переходит без остатка в бытие-для-иного, то уже неверно, что нечто соотносится с иным. Оно само переливается, разрешается в это «иное». Оно становится внутренним *моментом* того, что мы только что называли «иным». Здесь «иное» уже не есть иное для него, но есть его собственная истина. Оно, «иное», оказывается *нешным* по отношению к самому этому нечто, и нечто оказывается *нешным* по отношению к своему «иному». *В качестве нешного* то, что прежде выступало как «иное», оказывается самим этим нечто, взятым в его истине, и нечто, таким образом, соотносясь в качестве момента истины с самой истиной, соотносится лишь с самим собой в своей истине. Кроме того. Нечто и иное *оба были иными* друг по отношению к другу и уже в этом своем определении

инаковости они *тождественны*: каждое из них есть «иное». Так или иначе мы приходим к выводу, что *истинной иного оказывается неиное*. Нечто и иное снимают себя в едином неинном. Только неинное не имеет инобытия, поэтому *только неинное может быть единым*.

Только причастность этому *единому неинному* обеспечивает единство вообще. Но идеи, во-первых, имеют смысл лишь в их единстве, а во-вторых, *лишь в этом превосходящем совокупность идей единстве, которое проникает собою также и «материю», мир вещей, идеи суть «порождающие модели» материальных вещей*.

На первый взгляд, то, что «одно» как таковое (в его абсолютном полагании) все же в высшем смысле существует, не кажется в этом диалоге очевидным.

Но, во-первых, было отмечено, что «одно» как таковое есть у Платона мера всего, всепроникающая «единица», и если его нет, то нет и «иного». Согласно рассуждению Платона, если «одного» не существует, то «иное» тогда не есть «одно». Но «иное» не есть тогда и «многое», так как во «многом», как поддающемся счету, уже содержится «единое». «Если же ничто из иного не есть одно, то все оно есть ничто, так что не может быть и многим... А если в ином не содержится единое, то иное не есть ни многое ни единое». Но в таком случае «иное» не существует (165c—166c). Во-вторых, «одно» как сущее само есть «беспредельное множество», «многое» (143a, 144e). Но уже выяснилось, что «многого» нет, если нет «единого» как такового. Следовательно, «единое» как сущее не может быть сущим, если нет «единого» как такового, т. е. взятого абсолютно.

Итак, «единое» как таковое в особом смысле есть. Но является ли оно потусторонним всему су-

щему как иному? Никоим образом: «...оно не будет также отличным от иного, пока оно остается единым, ибо не подобает единому быть отличным от чего бы то ни было: это свойственно только иному и ничему больше» (139с).

Выходит, что «единое» как таковое есть источник всякого бытия, которое, далее, целиком принадлежит ему самому. Оно неопределенно, но не как аморфная «материя», а как поглощающая «материю» бесконечная форма, абсолютная определенность. Не оно причастно пространству и времени, но пространство и время причастны ему, заключены в нем. Оно само внутри себя разворачивает пространственно-временное, материальное бытие, которое остается замкнутым в нем, ибо оно возможно лишь как причастное ему. «Единое» как таковое есть, таким образом, сверхбытие.

Подведем некоторые итоги.

1) Раздельные идеи суть определенные идеи лишь при наличии некоего высшего синтетического принципа.

2) Вначале этот принцип есть внутреннее «одно», единая идея. Но этого оказывается недостаточно: как лишь внутренний синтез многообразных идей оно соотносится с внешним ему «иным», дробится через это отношение в самом себе и является внешним самому себе, а потому *не может как таковое быть началом единства даже в собственной стихии внутреннего.*

3) Таким принципом оказывается сверхсущее «единое», Первоединое, которое заключает в себе это внутреннее «одно», и лишь в таком случае последнее становится способным объединить в себе многообразие идей.

4) Сверхсущее «одно» не только полагает в себе единство многообразия мира идей, но также и весь мир материальных вещей, который также обладает реальностью лишь как его момент.

5) (2). Лишь будучи причастным сверхсущему «одному», внутреннее «одно» является истинно внутренним, т. е. не противостоящим внешнему миру, не имеющим инобытия и, таким образом, истинно единым.

б) Лишь как моменты сверхсущего «одного» различные идеи а) имеют определенность и смысл и б) могут выступать в качестве «порождающих моделей».

Согласно А. Ф. Лосеву, окончательный смысл диалектики «одного» и «многого» (явно не выраженный Платоном) «заключается в положении о порождении модели еще более высоким принципом, и о порождении самой моделью всего того, что она моделирует»⁷¹.

Объективное содержание диалога «Парменид» заключается в синтезе «потока» становления Гераклита и «сферы» бытия Парменида. В нем «многое» осмыслено как момент «единого» и не является внешним ему. «Многое» не является также иллюзией, лишь «мнением», но есть реальность, однако реальность, имеющая свою истину лишь как причастная Первоединому. *Здесь предел становления в самом себе порождает это становление и есть не внешняя, а имманентная цель как высшая реальность и движущая душа его содержания.*

В значительной мере изложенные выводы заключаются в «Пармениде» лишь в скрытой форме. Исследуя философию Платона как таковую, мы не имели бы, возможно, права приписывать ему в полной мере именно такое понимание Первоединого. Согласно А. С. Богомолу, «платонова идея — это бытие Парменида. Платон хотел сделать это бытие

⁷¹ Платон. Соч. Т. 2. С. 594.

господствующим над особенным и единичным, показать, как оно проникает их собой и производит их. Но он далек от того, чтобы представить деятельность всеобщего как самодеятельность, и склоняется к внешней целесообразности»⁷². Не вдаваясь здесь в обсуждение этого утверждения, хочу отметить, что здесь для нас важно то, что указанное желание Платона имеет глубокие основания в объективном содержании некоторых его собственных текстов, которое выходит далеко за пределы отмеченной А. С. Богомолым непоследовательности Платона, и что именно это содержание было развито в диалектике Гегеля.

Можно заметить, что тому, что мы выделили у Платона как «внутреннее одно», у Гегеля отнюдь не внешним образом соответствует «логическая идея». В самой гегелевской диалектике «одного» и «многого», которая в снятом виде работает и на уровне его системы в целом, «логическая идея» также соответствует «одному».

«Одно» у Гегеля есть отрицательное соотношение с собой; однако как лишь внутреннее, как лишь непосредственное, оно «выталкивает» это соотношение с собой вовне самого себя. Из него тем самым происходит и становится внешним ему множество «одних», которые также взаимно отталкивают друг друга.

Этому проанализированному в «Пармениде» происхождению из «одного» отталкивающего себя от себя «множества» соответствует в системе Гегеля происхождение из идеи природы как стихии внеположности (соответствующей «иному» «Парменида»).

Однако, как было показано, сама внеположность может иметь наличное бытие лишь как синтез ее

⁷²Богомол А. С. Диалектический логос. М., 1982. С. 250.

многообразия, замкнутый в сверхприродном единстве; взаимное отталкивание оказывается возможным лишь как момент взаимного притяжения «многих „одних“», как их синтез в «едином „одном“ притяжения». Это «единое „одно“» делает тем самым логическую идею истинно внутренним, ибо оно отталкивает именно посредством притяжения, замыкает во внутреннее все богатство многообразия природы, возвращает его в идею, но тем самым не уничтожает его, но сохраняет, полагает, утверждает именно посредством его снятия в самом себе. Оно тем самым, с одной стороны, снимает внеположность природы, а с другой стороны, поднимает абстрактную внутреннюю определенность логической идеи до статуса истинно сверхчувственного, заключая ее в себе (так же как и природу) в качестве идеального момента.

Это «единое „одно“ притяжения», соответствующее платоновскому сверхсущему «одному», Первоединому, предстает в системе Гегеля именно как абсолютный дух.

Проведенный анализ позволяет утверждать, что гегелевские диалектические построения, раскрывающие смысловое содержание высшей формы абсолюта — абсолютного духа, имеют глубокую внутреннюю связь и определенное структурно-методологическое сходство с диалектикой Первоединого у Платона.

Сам Гегель в своих «Лекциях по истории философии» не дает подробного анализа диалектики «Парменида», хотя и называет этот диалог «знаменнейшим шедевром платоновской диалектики»; именно здесь, по Гегелю, содержится «разработанная диалектика в собственном смысле»⁷³. Он отмечает

⁷³Гегель. Соч. Т. X. С. 171.

также, что эта диалектика, несмотря на то, что ее изложение носит несколько внешний характер и она поэтому «не совсем чиста»⁷⁴, действительно дает определенные основания неоплатоникам рассматривать ее как «подлинную теологию», ведущую к раскрытию тайн божественной сущности. Диалектика, изложенная в «Пармениде», не должна рассматриваться лишь в *гносеологическом* плане. Это — объективная диалектика, высвечивающая в конечном счете онтологический смысл платоновского Блага как самодовлеющего беспредпосылочного запредельного начала, являющегося вместе с тем в своей самотождественности источником как бытия, так и познаваемости всего сущего⁷⁵.

Гегель считает недостатком «Парменида» то, что, с одной стороны, его *объективная* диалектика не доводится здесь (по крайней мере в явной форме) имманентным образом до абсолютной актуально бесконечной субъективности, а потому его *онтология* (учение о сущности мира) не дотягивает до *теологии*, ибо субъективность есть существенный момент абсолюта как совершенной и самодовлеющей *рефлексии в себя*. Поэтому у Платона (по крайней мере внешне) онтология и теология распадаются (например, в «Тимее»).

С другой стороны, сам характер изложения этой диалектики в «Пармениде» еще не выражает имманентной необходимости самодвижения рассматриваемых им понятийных определений, в силу чего она может выглядеть как лишь субъективное вращение в абстракциях, лишенное реального объективного содержания. Иными словами, здесь *субъективность не дотягивает до объективности*.

⁷⁴ Там же. С. 173.

⁷⁵ См., напр.: *Платон*. Государство. VI. 508—509 с.

Однако Гегель считает, что хотя Платон и не высказал достаточно определенно подлинного понимания «природы понятия», тем не менее «суть этого понимания у него имеется»⁷⁶.

«Природа» же понятия состоит, по Гегелю, в том, что оно не есть ни односторонняя объективность, ни односторонняя субъективность. Понятие в своей истине духовно, и в качестве духа понятие есть *возвратившаяся в себя мысль как субстанция мироздания*. Но чтобы прийти к такому пониманию, надо свести воедино следующие моменты.

1) Объективная диалектика есть имманентная деятельность мыслящей сама себя абсолютной субъективности, бесконечного понятия, которое мыслит само себя и в нашем мышлении, — в той мере, в какой нам удается отождествиться в своем сознании с пронизывающим универсум объективным движением понятия.

2) Понятие как *возвратившаяся в себя, рефлексированная, повернутая в себя* в снятии инобытия мысль есть *вся реальность* («alle Realität») ⁷⁷.

3) Как такая рефлексия в себя понятие есть поистине абсолютная сущность и есть дух, который тождествен с собой и сохраняет свою «индивидуальность» в самом различии, свою актуальную возвращенность в себя (Insichzurückgekehrtsein) ⁷⁸ в самой своей противоположности. *Подлинная сущность мира есть именно эта абсолютная сущность: «сущность мира есть по существу это возвращающееся в себя движение возвратившегося в себя (diese in sich zurückkehrende Bewegung des Insichzurückgekehrten)»* ⁷⁹, актуально бесконечный для себя сущий предел становления,

⁷⁶ Гегель. Соч. Т. X. С. 171.

⁷⁷ Hegel. Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Leipzig, 1982. Bd. II. S. 65.

⁷⁸ Ibid. S. 66.

⁷⁹ Ibid.

который есть основание самого процесса становления. *Теология* тем самым выступает как вершина и истина *онтологии*. Лишь такой контекст делает для Гегеля достаточно обоснованным отождествление Первоединого «Парменида» и платоновского Блага. Иными словами, Первоединое-Благо Платона мыслимо для Гегеля лишь в качестве *абсолютного духа*.

В понятии абсолютного духа Гегель выражает ту же самую фундаментальную онтологическую интуицию, которая вдохновляла и многих позднейших авторов философско-теологических спекуляций о природе Единого, восходящих по существу к платоновскому диалогу «Парменид». В этом плане особое значение концепции Гегеля состоит как раз в том, что им предпринята грандиозная и блестящая попытка *конкретизировать* выражение этой интуиции до понятия абсолютного духа, синтезирующего и концентрирующего в себе глубочайшие спекулятивные прозрения традиционной метафизики.

3.3.3. Спиритуализм Гегеля и ноология Аристотеля

Воспроизведенный контекст позволяет сделать вывод о том, что в конечном счете не просто логическая идея, а именно абсолютный дух, будучи субстанциальным первоначалом, выступает в структуре гегелевской онтологии как самодовлеющий перводвигатель всего мирового бытия. В логико-онтологическом смысле именно для-себя-бытие, по Гегелю, есть, в частности, способность приводить в движение вообще. Абсолютный же дух как предельная концентрация для-себя-бытия может рассматриваться как самодовлеющая бесконечная действительность, являющаяся вместе с тем имманентной

целью универсума. Все богатство универсума в своем движении является реальностью лишь потому, что оно извечно пронизано бесконечным покоем во всем тождественном самому себе абсолютного духа. Именно о нем в итоге можно сказать, что это — «непосредственное, *покоящееся*, неподвижное, которое *само движет*; таким образом, это — *субъект*»⁸⁰.

Отсюда закономерным представляется тот факт, что Гегель завершает раздел об абсолютном духе и вместе с тем «Энциклопедию философских наук», т. е. очерк своей философской системы в целом, воспроизведением знаменитого фрагмента из «Метафизики» Аристотеля, где мышление мышления представлено не только как единая, самодовлеющая, вечная и бесконечная чистая божественная деятельность, но и как сам Бог в его высочайшей, абсолютной истине. В аристотелевской концепции Nus'a Гегель усматривает высшее спекулятивное понятие, относящееся к той же самой абсолютной реальности, которая выражается в понятии абсолютного духа.

Я хотел бы подробнее рассмотреть этот момент, выражающий глубинную связь гегелевской концепции с метафизикой Аристотеля, чтобы получить дополнительную возможность более отчетливо и в несколько ином ракурсе выразить ту фундаментальную интуицию, которая по существу определяет характер всего философствования Гегеля.

А. Действительное как предпосылка процесса становления действительности

Абсолют Аристотеля есть абсолютно Действительное. Это есть чистая для себя сущая форма. Но что же такое у Аристотеля *чистая форма*? Это форма, очищенная от материи, и так как материя,

⁸⁰ Гегель Соч. Т. IV. С. 11.

по Аристотелю, есть лишь *потенция*, то чистая форма есть абсолютно *актуальная*, абсолютно *осуществленная*, абсолютно *действительная* форма.

Всякое движение вообще есть у Аристотеля переход от некоторой возможности к некоторой действительности. В абсолютной же действительности этот переход не имеет места, а потому в ней нет и движения. Здесь возможность *непосредственно* есть действительность, и наоборот. Чистая форма, таким образом, *неподвижна*. Но она, однако, есть основание движения и возможности вообще. Действительность есть *по существу* до возможности. Она есть полагание возможности.

Если мы, вслед за Аристотелем, мыслим универсум в целом, то движение мы понимаем как мировой процесс, и этот процесс направлен к абсолютно Действительному как к своей цели. Это есть *процесс осуществления, становления действительности*. Но становление действительности есть в системе аристотелевских категорий процесс *дематериализации*.

Здесь важно обратить внимание на следующее. Мировой процесс у Аристотеля есть не что иное, как направленный к абсолютной форме как к своей цели процесс осуществления, претворения в действительность... самой же абсолютной формы. Но именно *осуществленная, действительная* абсолютная форма есть, по Аристотелю, неподвижный перво-двигатель этого процесса: она есть предпосылка, основание и причина этого процесса. Таким образом, уже и у Аристотеля предельный *результат* становления действительности, т. е. само Действительное, есть условие и фундаментальное *первоначало* процесса становления действительности. Уже при таком достаточно абстрактном рассмотрении этих опреде-

лений аристотелевской философии мы можем обнаружить упомянутый выше принцип обращения результата, значение которого в гегелевской системе уже было показано. У Аристотеля цель мирового процесса не есть нечто потенциальное, еще не реализованное, не претворенное в действительность,— напротив, эта цель в себе самой есть абсолютная актуальность. Выходит, что процесс становления действительности как бы впадает в вечную действительность как в свое основание, он вечно впадает в свою извечно в себе и для себя исполненную цель, и лишь со стороны этого процесса, т. е. лишь не с абсолютной точки зрения эта цель может выглядеть как некоторый результат. В себе и для себя эта цель «от века» осуществлена, и это «впадение» мирового процесса в абсолют, собственно, ничего не прибавляет к его абсолютной полноте бытия.

Б. Мышление мышления

Эта абсолютная действительность как чистая форма есть абсолютная деятельность, абсолютная активность, *actus purus*. Абсолютная действительность есть именно абсолютная действенность, абсолютное действие. Лишь в абсолютном действии преодолена всякая пассивность, всякая материальность, всякая потенциальность, всякое бытие-для-иного, всякая неполнота, недостаточность и ущербность. Лишь поскольку нечто есть действующее — постольку оно свободно от страдательности, и лишь абсолютно Действующее никоим образом не есть претерпевающее. Эта чистая, не смешанная, беспримесная, ничем не замутненная идеальная деятельность есть, по Аристотелю, именно мышление, и притом мышление того, что есть лучшее, а лучшее есть не что иное, как сама эта чистая деятельность мышления. Таким образом, лишь сама себя мыс-

лящая деятельность мышления есть наивысшее, а это и есть аристотелевский Nus.

В. Неподвижный перводвигатель

С одной стороны, Аристотель приходит к понятию неподвижного перводвигателя, исходя из самого факта движения. Этот ход мысли известен нам в качестве так называемого *космологического аргумента*, в анализ которого мы здесь вдаваться не будем. С другой стороны, мы уже видели, что к такой концепции ведет имманентное рассмотрение аристотелевского понятия абсолютной действительности. На этом пути мы приходим также к пониманию того, что в системе понятий аристотелевской метафизики *лишь мыслящее само себя абсолютное мышление есть неподвижный перводвигатель*. Здесь, таким образом, по существу содержится и ход мысли, известный как *онтологический аргумент*. Имеет смысл поэтому более детально рассмотреть, в чем же, собственно, состоит сама *неподвижность* той абсолютной действительности, которая выступает также и как перводвижущее.

Уже было отмечено, что для Аристотеля лишь мышление абсолютно, а именно — как мышление мышления. Иными словами, абсолютное мышление есть *соотносящееся с самим собой, направленное на само себя, остающееся равным себе самому, рефлектирующее себя в само себя, для-себя-сущее мышление*. Что же такое — неподвижность мыслящего себя мышления? Она есть именно это *соотношение с самим собой, направленность на само себя, пребывание в равенстве с самим собой, рефлексия в себя, для-себя-бытие мышления*. Она есть *абсолютный покой* бесконечной активности; она есть *единство* мыслящего и мыслимого; она есть *абсолютность* абсолютного, *бесконечность*

бесконечного; она есть то, в чем состоит вечность вечного — *вечность-вечности*, *Божественность* Бога, — и лишь это есть *наивысшее*, и именно это наивысшее есть подлинная самость, *сердце* абсолютной субъективности. В этом абсолютном пункте *самость* самости есть, таким образом, непосредственно *подлинная самость* как таковая. «Если мы считаем божественным содержание мысли, предметное содержание, — то это неправильная точка зрения; Божественное — это целое действия», — замечает в этой связи Гегель⁸¹. Лишь в этом покое идеальная деятельность поистине абсолютна, и именно эта неподвижность есть также то, что все вовлекает, притягивая к себе, в процесс осуществления; она есть то, в чем состоит бесконечная полагающая мировой процесс притягательная сила абсолютного. Именно этот покой созерцающей саму себя мысли есть абсолютная, все приводящая в движение самость; именно эта сама с собой соотносенная цель, самоцель, неподвижное самодовлеющее ради-себя-сущее (*das Umseinersebstwillen*. — А. К.) есть непосредственно в своей неподвижности движущая цель (*das Umwewillen*. — А. К.). В неподвижности самодовлеющего ради-себя-сущего и состоит движущий принцип того, ради чего существует и к чему стремится все (*des Umwewillens*. — А. К.). Абсолютное движет потому, что оно есть то, к чему все стремится как к своей цели, и оно есть то, к чему все стремится как к своей цели, именно потому, что оно есть самодовлеющее ради-себя-сущее, и это ради-себя-сущее есть не что иное, как сама чистая Неподвижность.

Это *единство*, однако, как *наивысшая реаль-*

⁸¹ *Hegel. Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Leipzig, 1982. Bd. II. S. 179—180.*

ность есть именно то, что должно *мыслиться* в абсолютном мышлении, причем оно должно быть мыслимым именно как единство мыслящего и мыслимого. Если бы мышление этого единства было бы чем-то новым, иным по отношению к самому этому единству, то тогда должно было бы выступить опять-таки некоторое единство более высокого порядка, а именно — единство этого единства и его мышления, и таким образом мы имели бы дурное противоречие, порождающее лишь дурную, потенциальную бесконечность, и аналогичное известному парадоксу «третьего человека». Однако это единство есть актуальная бесконечность, т. е. оно есть само себя охватывающее и постигающее единство, абсолютное понятие как таковое, которое в себе самом абсолютно, *без остатка* налично, ясно и прозрачно для себя. *Уникальность этого единства состоит в том, что здесь единство мыслящего и мыслимого и мышление этого единства непосредственно есть одно и то же*, и лишь такое единство есть аристотелевский Nus, который можно было бы уподобить свету, который изливается сам в себе и в котором это свечение в себя есть вместе с тем (и именно потому, что это есть рефлексированное в себя свечение) подлинный первоисточник самого свечения. Абсолютный акт рефлексированного в само себя излучения есть не что иное, как само вечное Солнце. Вечное успокоение в самом себе есть сам себя из себя порождающий акт самомышления, и именно этот абсолютный акт есть подлинная самость, актуально бесконечная субъективность и *чистая энтелехия* как таковая, то, что свободно полагает само себя, соотносящаяся с собой негативность и, таким образом, аффирмативное. В этом высшем определении Бог есть «субстанция, которая в своей

возможности обладает также действительностью, чья сущность (*potentia*) есть сама деятельность, где то и другое не разделено; в ней возможность не отличается от формы, именно она производит свое содержание, свои определения, саму себя»⁸². Гегель считает, что здесь по существу выражено то единство субъективного и объективного, которое представляет собой дух в его абсолютности, выражает «природу» абсолютного духа⁸³.

Ясно, что гегелевское учение об абсолютном духе стремится ассимилировать основные философемы ноологии Аристотеля. Для Гегеля «неподвижный перводвижитель» Аристотеля мыслим лишь как абсолютный дух. Абсолютный дух выступает у Гегеля как истина аристотелевского *Nus'a*.

3.3.4. Личность

Личностно-теистическое понимание абсолюта с необходимостью вытекает из гегелевского учения об абсолютном духе. Абсолютный дух есть не просто «в-себе-и-для-себя-бытие» *абсолютной идеи*⁸⁴ как реальности абстрактно-логической, хотя последняя имеет стихию своего устойчивого существования лишь будучи положенной абсолютным духом. Именно в силу своей бесконечной субъективности абсолютный дух есть прежде всего *свое собственное* самосоотнесенное в-себе-и-для-себя-бытие, принципиально выходящее за рамки односторонней абстрактно-логической определенности. Абсолютный дух есть, по Гегелю, конкретное всеобщее для-себя-сущее единство общего, особенного и единичного. Это такая трансценденция, которая не ограничивает себя

⁸² Ibid. Bd. II. S. 129.

⁸³ Ibid. S. 179—180.

⁸⁴ См.: Гегель. Энциклопедия... Т. 3. С. 21—23.

лишь потусторонним по отношению к миру бытием, а объемлет и пронизывает весь универсум. Абсолютный дух не соотносится с иным, он есть Неиное, в котором все есть лишь момент его собственной умопостигаемой жизни. Он поэтому есть единственная подлинная реальность (Единственный), абсолютное Одно, которое есть единичное «в том смысле, что оно есть *субъект*, основа, содержащая в самой себе род и вид, само есть субстанциальное»⁸⁵. Это такое единичное, которое есть отрицательная рефлексия субстанции в себя, тождественная ее абсолютной субъективности. Именно поэтому оно может быть также названо Единым, Индивидуальностью. Диалектической же истиной индивидуальности является Личность⁸⁶.

Актуально бесконечная концентрация для-себя-бытия в абсолютном духе есть не что иное, как его личностность. Гегель утверждает, что «самое высшее, самое заостренное — это чистая Личность, которая единственно лишь через абсолютную диалектику, составляющую ее природу, точно так же все схватывает и держит внутри себя, потому что она делает себя тем, что всего свободнее, — простотой, которая есть первая непосредственность и всеобщность»⁸⁷. Если мы хотим постичь логическую идею в ее абсолютности, мы должны мыслить ее в качестве абсолютного духа, который уже выступает «как разумное понятие, которое в своей реальности лишь сливается с самим собой», как «свободное, субъективное понятие, которое есть лишь для себя»⁸⁸, — а это уже для Гегеля не что иное, как спекулятивно-логическое определение абсо-

⁸⁵ Там же. Т. 1. С. 348.

⁸⁶ См., напр.: Гегель. Философия религии. Т. 2. С. 459.

⁸⁷ Гегель. Наука логики. Т. 3. С. 307.

⁸⁸ Там же. С. 288.

лютной Личности. Гегель поэтому пишет о том, что Бог есть «чистая», т. е. не обремененная инобытием, Личность⁸⁹, что как бесконечный субъект, как истина всей реальности, как содержащий в самом себе все богатство особенных определений, Бог есть «абсолютно, всецело знающий себя Бог и не только представляемая, но скорее абсолютно действительная Личность»⁹⁰; «Бог есть абсолютно всеобщий предмет ... есть самая всеобщая Личность»⁹¹. Личность есть «определение самого себя», «высшая интенсивность духа в себе», свободная, бесконечная субъективность⁹², «духовная субъективность»⁹³, бесконечная целесообразная деятельность, гармония всего сущего⁹⁴. «Личность — это то, что основывается на свободе, первой глубочайшей, наиболее внутренней свободе», реализованной посредством снятия внешней необходимости⁹⁵. Но свобода и есть отношение к иному, как к самому себе, нахождение себя в ином, рефлексия в себя в инобытии, — а это все уже суть определения абсолютного духа. Духовная истина Личности есть обретение себя в инобытии⁹⁶, достигаемое в конечном счете лишь в абсолютном духе.

В данном аспекте недостаток философии Спинозы, согласно Гегелю, заключается в том, что он понимал бесконечное, абсолютное, Бога только как субстанцию, но не как субъект. «Восточному принципу» его философии, согласно которому «все конечное есть лишь нечто преходящее, исчезающее», принципу субстанциального единства (хотя он и

⁸⁹ См., напр.: Гегель. Энциклопедия... Т. 1. С. 187.

⁹⁰ Там же. С. 325.

⁹¹ Гегель. Философия религии. Т. 1. С. 297.

⁹² Там же. С. 306.

⁹³ Там же. С. 493.

⁹⁴ Там же. Т. 2. С. 79.

⁹⁵ Там же. С. 239.

⁹⁶ Там же. С. 240.

является основой дальнейшего подлинного развития) недоставало «западного принципа индивидуальности». Именно поэтому он, с точки зрения Гегеля, не мог понять абсолютное не как «фурию исчезновения» всего определенного в конечном, но как разумную полагающую мощь по отношению к нему, т. е. именно как Божественную Личность. «Бог, правда, есть необходимость, или, иначе, *абсолютный предмет* (т. е. субстанция.— А. К.), но Бог есть вместе с тем абсолютная *Личность* (бесконечный субъект.— А. К.), и это именно тот пункт, которого Спиноза не достиг»⁹⁷.

Уже сейчас можно утверждать, что именно стремление представить субстанцию в качестве субъекта приводит Гегеля к личностно-теистическому пониманию абсолюта. Гегелевская концепция абсолютного духа есть спекулятивно-теологическое обоснование такого понимания. Однако для того, чтобы глубже уяснить специфику концепции Гегеля, необходимо хотя бы в общих чертах рассмотреть особенности гегелевской интерпретации одного из центральных догматов христианства — учения о триединстве. Дело в том, что Бог, постигаемый в качестве абсолютного духа, есть, по Гегелю, именно триединый Бог⁹⁸. Триединство абсолюта выражает собой синтез моментов саморазличения и совпадения его с собой в самом акте этого саморазличения. Поэтому Бог есть абсолютный дух лишь в своем определении триединства. Мало того. Подлинное триединство, по Гегелю, мыслимо лишь в абсолютном духе, ибо «только абсолютный дух есть власть над своими

⁹⁷ Гегель. Энциклопедия... Т. 1. С. 329. См. также: *Он же*. Наука логики. Т. 2. С. 181.

⁹⁸ См., напр.: Гегель. Философия религии. Т. 1. С. 228.

моментами»⁹⁹, лишь его абсолютное для-себя-бытие есть также та основа, в которой коренится для-себя-бытие Мыслящего, Мыслимого и Акта мышления, и то метафизическое пространство, в котором эти моменты рефлектируют друг в друга и друг в друге в самих себя. Здесь уже обнаруживается существенное отличие гегелевского учения об абсолютном духе от аристотелевской ноологии. Гегель полагает, что Бог Аристотеля постигнут лишь в *абстрактном* определении деятельности, чистой деятельности, которая есть чистое знание (у схоластов — *actus purus*). Недостаток здесь состоит именно в том, что у Аристотеля имеется в виду лишь непосредственное совпадение в чистом Акте Субъекта, Объекта и самого Акта. Гегель, однако, не только не отрицает метафизическое значение аристотелевского мыслящего самого себя мышления, а, напротив, как уже было показано, стремится вобрать основные элементы этого учения в свою концепцию. Причем Гегель делает это так, что его собственная теория абсолютного духа становится своеобразным обоснованием аристотелевской ноологии. Это обоснование состоит прежде всего в том, что само *непосредственное* совпадение в чистом Акте Мыслящего, Мыслимого и Мышления должно быть понято не в его *односторонней* непосредственности, а именно как *духовная* непосредственность, т. е. *непосредственность, содержащая в себе хотя и снятое, но реальное опосредствование*. Но для этого сама эта «чистая» деятельность должна быть «очищена» от своей односторонности и понята, как выражается Гегель, в качестве «положенной в своих моментах»¹⁰⁰. Именно такое понимание по существу содержится, считает

⁹⁹ Там же. С. 456.

¹⁰⁰ Там же. Т. 2. С. 231.

Гегель, в учении о триединстве: Бог отличает себя от себя, полагает себя как своего Сына, но отличное не имеет формы инобытия, а есть непосредственно (но уже в высшем смысле — в акте сохраняющего снятия *опосредствования*) «лишь то, от чего оно отделено»¹⁰¹. Здесь важно обратить внимание на то, что, по Гегелю, в высшем смысле «Бог есть *сама эта деятельность в целом*», а именно *в качестве такой тотальности Бог и есть дух*. Поэтому «Бог только как Отец еще не есть истинное (так, без Сына, он познан в иудейской религии)»¹⁰². Но Бог, понятый не только как начало, но и как конец, т. е. как то, что есть своя собственная предпосылка, есть именно абсолютный дух.

Чего же достигает Гегель этим ходом мысли? Не вдаваясь в детали, виртуозная и, пожалуй, более тонкая и глубокая, чем у Гегеля, разработка которых содержится в философии позднего Шеллинга, я хотел бы отметить, что понимание Бога как абсолютного духа, т. е. как внутри самого себя реализованного *развернутого* единства Субъекта и Объекта, позволяет более определенно выразить то, в чем состоит метафизическая свобода Бога как абсолютной Личности. По сути дела Гегель намечает здесь своеобразное обоснование понимания абсолюта как внутренне устойчивой актуально бесконечной реальности и как абсолютной трансценденции, — понимания, при котором мир, т. е. сфера конечного бытия вообще, выступает уже как результат свободного Божественного полагания, т. е. «творения». Здесь в рамках внутренне стройной и глубоко продуманной концепции осмысливается изначально парадоксальная идея, утверждающая как абсолютность транс-

¹⁰¹ Там же.

¹⁰² Там же.

ценденции, так и ее имманентность миру. В гегелевском учении об абсолютном духе снимается *односторонность* трансцендентности аристотелевского Нуса по отношению к миру. Но Гегель не только не отрицает самой этой трансцендентности как таковой, а, напротив, хочет показать, что внутренняя устойчивость трансценденции, ее самодовлеющая самосоотнесенность (т. е. ее абсолютность), коренится только в абсолютном духе. Абсолютный дух есть то, в чем состоит трансцендентность трансценденции. Но абсолютный дух — именно потому, что он уже в себе самом извечно есть положенное единство саморазличения и совпадения с собой, — есть та сила, та «абсолютная мощь», которая, сохраняя свою трансцендентность, *свободна* быть чем-то бóльшим и, — извечно реализуя эту свою свободу, — всегда *есть* нечто большее, чем просто односторонняя трансценденция: он есть *сверхтрансценденция*, которая хотя и выходит за пределы мира и уходит в себя, но вместе с тем выходит и за пределы своей трансцендентности, полагает мир и пронизывает его насквозь, не утрачивая, однако, даже в самой своей имманентности миру своего извечного пребывания в совпадении с самой собой. Эта *сверхтрансценденция*, будучи уже в самой себе конкретной духовной тотальностью, живым Триединством, внутренне устойчива и самодостаточна, а это как раз есть основание ее свободного, т. е. в конечном счете личностно-духовного, отношения как к самой себе, так и к миру, — основание ее свободного мироположения и ее свободной имманентности миру, при которой она всегда сохраняет по отношению к нему метафизическую дистанцию и остается в мире самой собою.

На основе такого понимания абсолютного духа как *сверхтрансценденции* Гегель дает спекулятив-

но-теологическую интерпретацию христианского догмата триединства. Исходная схема здесь такова. *Бог-Отец* есть абстрактный Бог, абстрактное «всеобщее» (ср. логическая идея как в-себе-сущий абсолютный дух). *Бог-Сын* есть явление Бога-Отца, «особенное»; другое «Я» Бога-Отца (ср. логическая идея в ее инобытии, вне-себя-сущий дух). *Бог-Дух* есть «единичное» как таковое, чистая субъективность. Однако, по Гегелю, оказывается, что Бог-Отец обладает свободой полагать свое инобытие — Сына, и таким образом быть поистине Отцом, т. е. Отцом не в-себе-сущим, а для-себя-сущим, — лишь как самоотнесенная негативность, что уже есть определение именно Духа. Вместе с тем и Сын, постигнутый не как абстрактное инобытие Отца, а именно как Сын, т. е. как абсолютная реальность, в которой Отец созерцает сам себя и метафизически совпадает с самим собой, есть также не что иное, как Дух. Поэтому лишь в качестве Духа, или в Духе, Отец есть поистине Отец и Сын есть поистине Сын. Здесь, далее, особую проблему представляет то, как понимает Гегель *соотношение абсолютного духа и св. Духа*. Гегель сознательно избегает прямого отождествления этих понятий. Для этого есть серьезные основания. Дело в том, что в христианской догматике св. Дух («животворящий» принцип) есть лишь третья ипостась (или Лицо) Троицы, равная по своему достоинству первым двум — Отцу (безначальное первоначало) и Сыну (изреченный Логос, смысловой и оформляющий принцип, гипостазированная Божественная Мудрость). Гегелевский же абсолютный дух — это реальность, имеющая более высокий метафизический статус, реальность, как бы свободно парящая над всеми этими ипостасями и вместе с тем проникающая их и делающая их тем, что́ (а точнее — Кто) они есть. Это — самоотнесенная чистая Божественность, ко-

торая есть единая Сущность Троицы. Причем, это такая реальность, которая извечно остается рефлексированной в себя, т. е. такая Божественность, которая знает саму себя и не есть абстрактный предикат Бога, а есть подлинный Субъект, сам Единый Бог в его последней глубине. Иначе говоря, — если ипостаси Троицы назвать не Личностями, а Лицами, то абсолютный дух будет рефлексированной в себя Личностью-Личностью этих Ликов, т. е. такой для-себя-сущей Личностью, в которой коренится также личностное для-себя-бытие Божественных Ликов. Абсолютный дух поэтому есть *транспостасное* метафизическое основание для-себя-бытия всех ипостасей Троицы, и в том числе — основание самой святости св. Духа. В этом смысле он есть также рефлексированная в себя Святость св. Духа и Троицы как таковой. Именно этот контекст, как представляется, надо иметь в виду для адекватного понимания утверждений Гегеля о том, что Божественный абсолютный дух есть триединая, «тройная Личность»¹⁰³.

3.3.5. Самосознание

Категория самосознания является в гегелевской концепции дальнейшим углублением и смысловой концентрацией личностного понимания абсолюта. Для того чтобы дать представление о специфике гегелевского подхода, нам придется снова воспроизвести, но уже в несколько ином ракурсе, основные логико-диалектические построения, призванные у Гегеля выразить смысловую структуру абсолютного духа. Используя понятия, диалектика которых разработана Гегелем в его «Логике», можно сказать,

¹⁰³ Там же. Т. 2. С. 240.

что абсолютный дух есть бесконечное для-себя-бытие, полагающее в самом себе всю тотальность инобытия, которая есть его идеальный момент. Он есть снятость всякого инобытия и соотношение с собой как со снятым иным. Он есть, таким образом, истина наличного бытия, представленного в нем в виде момента в качестве бытия-для-одного, где определенность наличного бытия как такового, т. е. как бытия-для-иного, явления, повернута обратно в бесконечное единство для-себя-бытия. В нем то, что есть, и то, для чего оно есть, суть одно: единое, абсолютное для-себя-бытие как актуально-бесконечная возвращенность в себя, как абсолютная рефлексия внутрь себя, бесконечное соотношение с собой. Абсолютный дух есть бесконечный духовный организм, внутренне упорядоченная система смыслов. Организм вообще в спекулятивно-логическом понимании есть конкретная (как единство многого, как замыкание внешнего во внутреннее) рефлексия в себя. Так называемые природные организмы суть лишь относительная, обремененная инобытием, конечная, несовершенная рефлексия в себя, наиболее же совершенная, абсолютная рефлексия в себя есть, согласно Гегелю, духовное самосознание, реализующееся в абсолютном духе.

Уже в «Науке логики» Гегель, говоря о для-себя-бытии, прибавляет, что «самосознание есть для-себя-бытие как исполненное и положенное», т. е. как действительно бесконечное для-себя-бытие¹⁰⁴. Для-себя-бытие в этом разделе «Науки логики» еще не реализовано как бесконечное, хотя уже в вышеприведенных логических характеристиках его просвечивает его определенность как самосознания. Для-себя-бытие является поистине бесконечным

¹⁰⁴ Гегель. Наука логики. Т. 1. С. 225.

лишь как завершенная рефлексия в себя из положенного им инобытия, рефлексия в себя, полностью пронизавшая свое инобытие, т. е. в конечном счете как абсолютный дух.

Дух есть абсолютный дух «лишь постольку, поскольку он предметен для самого себя и созерцает себя в другом как самого себя. Высшее определение духа есть самосознание, которое включает в себе эту предметность»¹⁰⁵. Для Гегеля важно при этом показать, что самосознание есть *качество* (в специфически гегелевском смысле, т. е. тождественная с бытием определенность) абсолютного духа как мыслящего себя спекулятивного понятия. Было бы неточно говорить, что абсолютный дух *обладает* самосознанием, так как самосознание в этом случае представлялось бы лишь как одно из его определений; напротив, самосознание есть *истина* духа, его высшая субстанция, то, в чем дух только и есть дух абсолютный. «Абсолютный дух есть самосознание» — предикат этого суждения полностью содержит в себе субъект в качестве момента и есть таким образом истинный субъект. Абсолютный дух не просто обладает интеллектом, но его интеллект тождествен его сущности, он есть тем самым «чистая интеллигенция», беспредельный разум, который в зрелой системе Гегеля есть высшее соединение предметного сознания и самосознания, где последнее выступает как диалектическая истина первого.

Субстанция духа есть, по Гегелю, свобода, т. е. независимость от иного, отношение к самому себе. «Свобода духа, однако, не есть только независимость от другого, приобретенная вне этого другого, но свобода, достигнутая в этом другом, — она осуществляется не в бегстве от этого другого, но посредством

¹⁰⁵ Гегель. Философия религии. Т. 1. С. 256.

преодоления его». Однако именно доведение этого положения до его логического конца приводит Гегеля к выводу о том, что дух есть реализованная идеальность внешнего, в самом себе различающееся и в своем различии сливающееся с самим собой всеобщее, духовный организм и в конечном счете абсолютное самосознание¹⁰⁶ как для-себя-сущая субстанция самой свободы.

Абсолютный дух как самосознание есть онтологическая идеальность всех вещей. «Определенность духа есть поэтому его манифестация», которая есть *абсолютная форма*, составляющая все содержание духа. Это содержание и есть «Я», в себе самом имеющее себя предметом в качестве «Я», т. е. самосознание¹⁰⁷. Самосознание как бесконечная форма есть самоотнесенная отрицательность, противопоставление себя самому себе в самой своей внутренней простоте, оно само делает себя для себя своим предметным содержанием, и это есть внутренний акт его самооткровения, моментом которого является «самоопределение, бытие-для-другого, и это обнаружение принадлежит к сущности самого духа»¹⁰⁸. Но это бытие-для-другого есть полное воплощение «Я», которое в своем инобытии лишь утверждает свое единство с собой. «Я» полностью «овладевает» (а с высшей точки зрения — извечно, изначально «владеет») самим «веществом» инобытия, и «последнее одновременно и пронизывается всеобщностью „Я“ и проясняется ею, теряет свое отъединенное самостоятельное существование и приобретает бытие духовное»¹⁰⁹.

¹⁰⁶ Гегель. Энциклопедия... Т. 3. С. 25—27.

¹⁰⁷ Там же. С. 27.

¹⁰⁸ Гегель. Философия религии. Т. 2. С. 205.

¹⁰⁹ Гегель. Энциклопедия... Т. 3. С. 20.

«Лишь такое единение, созданное раздвоением, есть самоосознанное, истинное единение»¹¹⁰ и «перед лицом этого чистого единства и ясной прозрачности материя теряет свою непроницаемость»¹¹¹. Это единство самосознания есть такая форма, которая не подчинена материальной, пространственно-временной, чувственной внеположности, но ее «простая самость с ничем не омрачаемой ясностью проходит через все это многообразие, не допуская его ни до какого самостоятельного существования»¹¹², свободно творя саму материальность и определенность бытия. Абсолютный дух есть абсолютная форма именно как самосознание, такая форма не противостоит материи, но содержит ее в себе как свой идеальный момент. Материя как непрерывное единство, как рефлексия в себя в противоположность отношению с иным сама существенно соотносится с иным; ее в-себе-бытие оказывается проникнутым рефлексией в другое, и материя поэтому оказывается внешней самой себе. Но как такое отношение она есть момент формы. Далее. Само тождество материи с собой также есть момент формы, и тем самым «материя, которая стоит на одной стороне, сама принадлежит другой стороне — форме. Но тогда форма тождественна самой себе, сопряжена с собой и находит в этом именно то, что отделено от нее в качестве материи»¹¹³. Абсолютная форма есть соотношение с собой, бесконечная рефлексия в себя, «и это ее пребывание есть то же, что есть материя»¹¹⁴. Таким образом, в гегелевской

¹¹⁰ Гегель. *Философия религии*. Т. 1. С. 421.

¹¹¹ Там же. С. 277.

¹¹² Гегель. *Энциклопедия...* Т. 3. С. 20; см. также: *Он же*. *Философия религии*. Т. 2. С. 204—206.

¹¹³ Там же. С. 470.

¹¹⁴ Там же. С. 471.

системе категорий сама материя может быть материей лишь как идеальный момент бесконечного самосознания как абсолютной формы.

Итак, абсолютный дух есть бесконечное самосознание. Но если мы теперь скажем, что абсолютный дух есть самосознание логической идеи, в котором она, наконец, поистине абсолютна, то это утверждение будет относительно верным, но не окончательным. Дело в том, что абсолютный дух — это рефлексированное в себя самосознание, которое и есть для Гегеля сам абсолют в окончательном смысле. Это такой пункт, в котором совпадают Осознающее, Осознаваемое и Акт осознания. Мало поэтому сказать, что абсолютный дух есть самосознание абсолюта. В той мере, в какой абсолют и его самосознание не тождественны, распадаются, в той же мере нет, собственно, ни подлинного абсолюта, ни абсолютного самосознания. Поэтому даже если логическая идея осознает себя в качестве логической идеи, то такое самосознание еще не есть абсолютный дух как таковой. Абсолютный дух есть нечто принципиально большее. Он есть не просто самосознание логической идеи, а такое ее самоосознание, в котором она постигает себя в качестве момента самого же абсолютного духа как более высокой формы самосознания. Он есть, далее, самоотнесенное самосознание, в конечном счете имеющее дело лишь с самим собой. Поэтому будет верным следующее замкнутое само на себя — и в этом смысле «герметичное» — положение: абсолютный дух есть осознание абсолютным духом самого себя в качестве абсолютного духа. Этот рефлексированный в себя свет самосознания и есть для Гегеля поистине абсолютная метафизическая реальность.

3.3.6. Свободная синтетическая тотальность

Сказанное выше позволяет утверждать, что абсолютный дух, рассматриваемый в третьем аспекте этого понятия, как осознающий себя универсальный диалектический разум, как абсолютный субъект, «снявший» объективность через свое воплощение в ней (через свою объективацию) и потому свободный от инобытия, совпавший в инобытии с самим собой, как «истинно бесконечный» дух, — лишь таким образом понимаемый как абсолютный *результат* дух есть для Гегеля абсолютное *первоначало*, абсолютный дух в *первом аспекте* этого понятия. Вместе с тем, именно в нераздельном единстве первого и третьего аспектов абсолютный дух предстает и как «чистая негативность», «чистая деятельность» (*второй аспект* данного понятия).

В строгом смысле слова для Гегеля только абсолютный дух есть такая деятельность, которая не включает в себя никакой незавершенности, никакой потенциальности и является поэтому «чистым актом», самоотжественностью мыслящего себя чистого бытия¹¹⁵. В метафизическом плане у Гегеля это мышление самого себя есть для себя сущее *самооткровение*, включающее в себя как идеальный момент *онтологическое саморазличение* абсолютного духа в нем самом, где дух «созидает» природу как свой мир¹¹⁶. Это есть акт *суждения* — перво-деление (Urteil), в котором логическая идея и природа полагаются как противоположности и в котором абсолютный дух есть *сознание* и созерцает себя как предмет.

Но предмет этот, по Гегелю, абсолютно прозрачен для духа. Если фиксировать абстракцию потенци-

¹¹⁵ Гегель. *Философия религии*. Т. 2. С. 529.

¹¹⁶ Гегель. *Энциклопедия...* Т. 3. С. 29.

ально бесконечного временного процесса снятия предметности, то это, как мы уже отмечали, есть мировой процесс как таковой и сфера конечного духа. Но в гегелевском понимании абсолютная духовная деятельность является «триединой», будучи полаганием, снятием и единством того и другого, т. е. *сохраняющим снятием* по отношению к миру. Здесь важно отметить, что в системе Гегеля мировой процесс есть не *временное* «мгновение», но логический «момент» вечной жизни абсолютного самосознания. Этот момент его внутреннего саморазличения имеет, согласно Гегелю, даль, широту и глубину материального, вещественного мира, он есть их «в себе» и «вовне» развертывающаяся бесконечная организация, т. е. реальный «космос» как система, в которой воплощается абсолютная идея. «Снятие» этого момента имеет не временной, а сверхвременной, логико-онтологический характер, этот момент есть, по Гегелю, простая идея «другого» как объективная логическая абстракция, т. е. как «момент» познающего себя «Логоса»¹¹⁷. Но эта потенциальная бесконечность остается замкнутой в идеальной сфере актуальной бесконечности, предметность снята в самом акте ее полагания, «сотворение мира» не выходит за пределы самосознания абсолюта, оно есть внутренний акт его саморазличения, в котором он сообщает себе бесконечную конкретность и богатство содержания, *оставаясь в единстве с самим собой*, и как самосозерцание себя в предмете это и есть абсолютный дух. Творение мира выступает как сверхвременной, логический акт имманентной жизни самосознания абсолюта, который в своем предмете совпадает с самим собой (SchluB)¹¹⁸.

¹¹⁷ Гегель. *Философия религии*. Т. 2. С. 94, 251.

¹¹⁸ Там же. Т. 2. С. 45, 123, 204—205, 260.

Используя символику, применявшуюся Николаем Кузанским, можно сказать, что гегелевская актуально бесконечная сфера универсального самосознания субстанциального разума есть такая сфера, «центр которой везде, а окружность нигде»; она вбирает в себя все внеположное, пространственно-временное, материальное, проникает и охватывает весь универсум, ассимилируя, идеализируя всякое инобытие, которое обладает онтологическим статусом реального, материального, пространственно-временного и внеположного именно в силу того, что оно снято, идеально и прозрачно для абсолютного духа. Ни одна бесконечная прямая не может выйти за пределы этой сферы, она поглощается ее бесконечной окружностью, которая, не отличаясь от прямой, тем не менее есть актуально достигший себя круг сознания — самосознание как абсолютное понятие, которое, являясь единственной «сверхкосмической» реальностью, заключает в себе бесконечное богатство содержания. Таким образом, здесь речь не идет о вечном круговороте, вечном повторении одного и того же, ибо *эта сфера актуально бесконечна*. Мировой процесс *во времени и в пространстве* не имеет ни начала, ни конца, ни абсолютной границы. Полагание и снятие мира имеет сверхприродный (*сверхвременной и сверхпространственный*) характер¹¹⁹. Здесь важно обратить внимание на то, что не только гегелевский диалектический метод, но и сама его замкнутая по существу на высоте «актуальной бесконечности» система не допускает абсолютизации чего бы то ни было конечного.

В пространстве и во времени мир не имеет ни начала, ни конца, и в этом смысле он бесконечен. Однако он не есть вечное, ибо он не есть абсолютное,

¹¹⁹ См., напр.: Гегель. Энциклопедия... Т. 2. С. 27, 28.

но существенно относится к своему иному, идее: он тем самым есть лишь относительное, внешнее самому себе, и в этом смысле он конечен ¹²⁰. Любой же фрагмент мира, любая конечная вещь необходимо имеют начало и конец во времени и пространстве, «всякому конечному предшествует другое конечное» ¹²¹; их конечность отличается от конечности мира в целом, который имеет лишь идеальное, превышающее его пространственно-временную бесконечность качественное инобытие. Таким образом, даже мир в целом не есть та «вечность», которая «существует не до или после времени, ни до сотворения мира, ни после его гибели, а ...есть абсолютное настоящее, есть „теперь“ без „до“ и „после“» ¹²². Но, очевидно, этому определению «вечности» не соответствует и логическая идея «Логики начала». Ведь она как раз существует «до» сотворения мира, до времени.

Здесь можно зафиксировать различные «степени» бесконечного. Сформулируем эти моменты, частично используя в своих целях терминологию Николая Кузанского ¹²³.

1) Бесконечность процесса конечных вещей, выхода за их пределы, не снимающего конечное как таковое, — бесконечность потенциальная, «дурная».

2) Бесконечность мира, Вселенной в целом — «привативная». Мир не имеет пространственно-временного инобытия, но имеет инобытие идеальное, сверхприродное. Это идеальное, фиксированное как противоположность, также в определенном смысле конечно.

3) Абсолютная бесконечность — актуальная («негативная»); она есть всеохватывающая вечность.

¹²⁰ См., напр.: Гегель. *Философия религии*. Т. 2. С. 94, 251.

¹²¹ Гегель. *Энциклопедия...* Т. 2. С. 29.

¹²² Там же. С. 27.

¹²³ Ср.: Николай Кузанский. *Соч.*: В 2 т. М., 1979—1980. Т. 1. С. 98—99.

Лишь такая бесконечность может для Гегеля быть субстанциальным первоначалом универсума, и лишь абсолютный, знающий себя дух оказался в гегелевской системе именно такой бесконечностью.

В силу этой своей актуальной бесконечности абсолютный дух представляет собой в гегелевской системе саму себя несущую безосновную первооснову всего сущего. Все, что есть, есть лишь постольку, поскольку положено абсолютным духом. Это же утверждение сохраняет свою силу и по отношению к самому абсолютному духу: он есть то, что полагает само себя; он сам свободно предполагает для себя свои предпосылки (природу и конечный дух). С высшей точки зрения поэтому ему ничто не *предшествует* — ни в логическом, ни в онтологическом, ни во временном плане. Он есть абсолютное *Начало*. Он имманентен всему сущему и есть тем самым абсолютная *Середина*. Он есть для-себя-сущий предел становления всего сущего и в этом смысле абсолютный *Конец*. Лишь он есть абсолютное *Теперь* без «до» и «после», ибо всякое «до» (или «перед») и всякое «после» заключены в нем же самом; для него, собственно, нет никакого «до» и никакого «после», ибо он *актуально присутствует* во всяком «до» и во всяком «после», и вместе с тем он — «прежде» всякого «до» и «позже» всякого «после». Все его так называемые предпосылки суть лишь результат его свободного полагания, и их устойчивое существование есть не что иное, как парение в замкнутой на саму себя бездне абсолютной *свободы* этого всеобъемлющего и всепроникающего живого Понятия.

Учитывая сказанное, следует иметь в виду, что актуальная бесконечность для Гегеля есть истина и *основание* не только конечного, но и потенци-

альной бесконечности, которая также в определенном смысле конечна. В гегелевской системе соотношение этих логических моментов получает онтологический характер, а также метафизически содержательную объективно идеалистическую конкретизацию, которая в основе своей является теистической и теоцентрической. Предельным понятием в этой конкретизации и является у Гегеля понятие абсолютного духа. Если же отбросить так интерпретированную актуальную бесконечность абсолюта (что, правда, не может быть сделано при имманентном рассмотрении гегелевской системы, ибо она сама в определенном смысле внутренне бесконечна и являет собой как бы образ и проблеск Вечности), то система Гегеля насильственно и произвольно лишается своего жизненного центра и разрушается, а ее обломки рассыпаются в прах. В этом смысле можно утверждать, что в гегелевской концепции именно *рефлектированность* (Reflektiertsein.— А. К.) абсолюта *в себя*, его актуальная *возвращенность* (Zurückgekehrtsein.— А. К.) *в себя* через сохраняющее снятие инобытия, его *достигшая* себя и тем самым утвердительная чистая негативность, его *замкнутость* на самого себя есть истинное *бытие*, источник его бесконечной *субъективности* и активности, а также основание того, что эта субъективность есть *субстанция* мироздания во всем его чувственном и умопостигаемом богатстве. Потенциально бесконечный мировой процесс имеет своим основанием то, что он «от века» замкнут в бесконечную сферу самосознания абсолютного духа, которая оказывается единственной и высшей реальностью. В этом смысле Гегель говорит о «замкнутости» (Verschlossenheit) абсолюта в себе самом, которая в то же время есть его абсолютная напол-

ненность и содержит в себе самой тотальность своего развития. Лишь в этой конкретности абсолют есть Единое и есть Одно, но Единым он является лишь как *неиное*, а последнее выступило в своей истине как абсолютный дух. Как эта подлинная всеобщность он есть абсолютное устойчивое наличие («das absolute Bestehen»), и «все, что устойчиво существует («besteht»), коренится и имеет свою устойчивость («Bestehen») только в этом одном»¹²⁴.

Чтобы еще конкретнее представить духовный характер этой содержащей в себе весь мир самозамкнутости абсолюта, представляется целесообразным рассмотреть параграфы 575—577 гегелевской «Энциклопедии...», в которых речь идет о трех умозаклчениях в структуре абсолютного духа.

Два первых умозаклчения («идея—природа—дух» и «природа—дух—идея») суть, по Гегелю, еще несовершенные *формы явления* в жизни абсолютного духа, которая как целое осуществляет себя лишь в «третьем», синтетическом умозаклчении и лишь в нем обретает свою окончательную истину. Это целое мы можем представить с помощью следующей схемы.

- И — идея
- П — природа
- Д — дух
- Х — абсолютный дух
(«Алеф»)

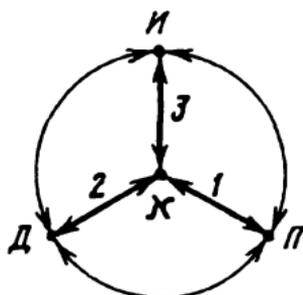


Рис. 1.

¹²⁴ Hegel. Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Tl. 1. S. 268—269.

Из этой схемы видно, что ни первое (И—П—Д), ни второе (П—Д—И) умозаключение не представляют собой самодовлеющей и несущей саму себя структуры хотя бы потому, что они, взятые самостоятельно, в отдельности (если абстрагироваться от рефлексии в «Алеф»), еще не могут образовать круга. Также и третье умозаключение (Д—И—П), если его формальным образом фиксировать лишь как «третье», т. е. *наряду* с первым и вторым умозаключениями, тоже было бы лишь односторонним явлением. Однако идея, о которой идет речь в § 577, есть уже не абстрактно в себе сущая логическая идея, напротив, она, как абсолютная рефлексия в себя, тождественна абсолютному духу, который в нашей схеме выступает как центр всего абсолютного круга. Моменты этого круга (И, П, Д), именно потому, что они ему принадлежат, взаимно опосредствуют друг друга, и *они имеют свое устойчивое существование лишь в этом взаимном опосредствовании*. Каждый момент круга может рассматриваться как *относительно* опосредствующее. Но абсолютно опосредствующее здесь — это Единый Субъект, «Алеф», о котором у Гегеля говорится как о «знающем самого себя разуме», т. е. как об абсолютном духе в собственном смысле слова.

Но абсолютный дух светится видимостью (*scheint*) внутри самого себя. Это свечение абсолютного духа внутри своей вечной самозамкнутости есть, по Гегелю, его направленная вовнутрь раскрытость, разомкнутость, и полагание в себе обоих указанных явлений (*Erscheinungen*), т. е. первого и второго умозаключения. Первоначальное саморазделение, «само-рас-суждение» (*das Sich-Urteilen*) абсолютного духа есть в этом свечении его внутреннее расщепление на идею, природу и конечный дух.

Они полагаются абсолютным духом в себе самом как его собственные моменты, а как взаимно опосредствованные друг другом они образуют друг с другом и тем самым с самими собой Единое тройное метаумозаключение, которое, однако, в свою очередь полностью заключено в абсолютный дух. Здесь имеет место тройная рефлексия в абсолютный дух: 1) в первом умозаключении идея *через природу* есть дух — с рефлексией в абсолютный дух (без этой рефлексии первое умозаключение не образует круга, и тем самым не образует оно и несущей саму себя структуры); 2) во втором умозаключении идея *через дух* смыкается с природой — также с рефлексией в абсолютный дух (по той же причине); 3) в третьем умозаключении (именно как в «третьем», т. е. еще не постигнутом как *синтетическое*) дух *через идею* смыкается с природой — опять-таки с рефлексией в абсолютный дух. Следовательно, *весь круг в целом не только положен своим центром, но и рефлексирован трояким образом в центр.*

Каждый момент круга следует также рассматривать как некий «периферический» круг в себе самом: 1) в силу первого умозаключения дух есть идея, сомкнутая *через природу* с самой собой, равно как и *идея* есть дух, сомкнутый *через природу* с самим собой; 2) в силу второго умозаключения *идея* есть природа, сомкнутая сама с собой посредством духовного преобразования и просветления, равно как и *природа* есть идея, *через дух* сомкнутая сама с собой; 3) в силу третьего умозаключения *природа* есть дух, сомкнутый с самим собой *через идею*, равно как и *дух* есть природа, сомкнутая *через идею* сама с собой. Иначе говоря: если идея, природа или дух постигаются именно

как моменты метаумозаключения, то именно в силу этого каждый момент этого круга следует также рассматривать как духовную тотальность всех других моментов.

Но как такая в себе самой абсолютно опосредствованная тотальность каждый момент круга есть также и в себе самом *круг, существенно тождественный метакругу*. Но тогда также и центр каждого «периферического» круга тождествен центру метакруга. Поэтому *центр метакруга имманентен каждому пункту своей периферии*, так как ведь каждый ее пункт образует в себе самом также духовный круг, чьим подлинным центром является «Алеф».

Таким образом, метаумозаключение есть круг, о котором можно было бы сказать, *его центр — повсюду, а его окружность — нигде... кроме как в том же самом вездесущем и все заключающем в себе абсолютном центре*. Тем самым «Алеф» *содержит в себе самом весь метакруг, чьим центром он является*. Мало того. «Алеф» и в себе самом есть уже Единая самодовлеющая тотальность всех тех определений, которые встречаются в круге. *Только в силу этого «Алеф» может быть абсолютным центром*.

Этот абсолютный центр можно было бы рассматривать поэтому (1) как устойчивый, самодовлеющий в себе самом и независимый от наличного бытия своего круга (ибо, еще раз подчеркиваю, лишь в этом случае он может выступать и как центр круга, свободно полагающий сам круг), (2) как имманентный каждой точке своего круга и (3) как *заключающий в себе весь круг в целом*. Таким образом, в «Алефе», в этом абсолютном умо-заключении, заключающем и замыкающем все в себе самом как в абсолютном уме-духе, по

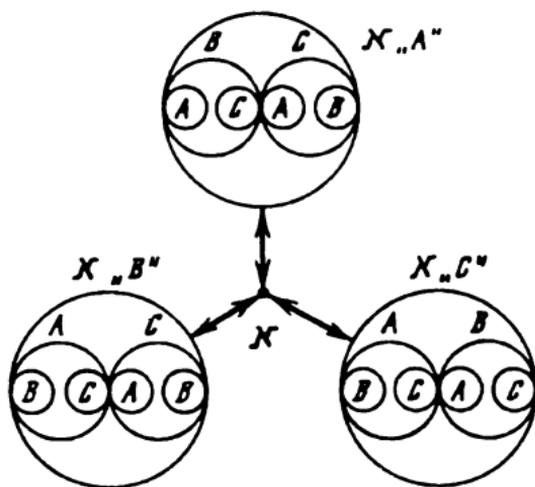
сути представлена реализованная *тройкая свобода* абсолюта, а именно его свобода (1) в себе самом, (2) в инобытии и (3) «сквозь», через инобытие ¹²⁵.

Абсолютный дух в качестве «Алефа» представляет собой такой духовный центр, который, оставаясь рефлексированной в себя абсолютной субъективностью и Личностью, есть также все и есть во всем, и во всем он есть все, и вместе с тем *все есть во всем лишь через него*. «Алеф» — это монада-монад, благодаря которой существуют все монады и благодаря которой каждая монада есть в себе весь универсум и «зеркало вселенной». Он — в себе и для себя сущая абсолютная субъективность, которая есть также основание интерсубъективности так называемых конечных духов. Выходясь до жизни в абсолютном духе, конечные духи снимают свою конечность и вбирают в себя жизнь абсолютного духа, который начинает жить в них именно потому, что они начинают жить в нем. В этом — спекулятивный смысл *духовной общины*. Каждый член общины посредством абсо-

¹²⁵ Думаю, теперь уже само собой должно быть ясно, почему для обозначения центра своей схемы я выбрал букву «Алеф». Ограничусь лишь следующим. Вспомним хотя бы одноименный рассказ Борхеса. Он писал: «...как известно, это название первой буквы в алфавите священного языка.<...> В каббале эта буква обозначает Эн-Соф — безграничную чистую божественность; говорится также, что она имеет очертания человека, указывающего на небо и на землю и тем свидетельствующего, что нижний мир есть зеркало и карта мира горнего; в Mengenlehre Алеф — символ трансфинитных множеств, где целое не больше, чем какая-либо из частей» (*Борхес Х. Л. Проза разных лет*. М., 1984. С. 197). В этом рассказе Борхес в блестящей художественной форме затронул интуицию сколь вездесущей, столь и всеобъемлющей реальности (см. также его рассказ «Приближение к Альмутасиму». — Там же. С. 48).

лютного духа, «Алефа», сам есть «алеф» и вбирает в себя всю тотальность субъективности других членов, которые поэтому уже не суть иные друг для друга. Поэтому абсолютный дух как «Алеф» есть то, благодаря чему и через чего (а точнее — Тот, благодаря Кому и через Кого) становятся «алефами» снимающие свою конечность конечные духи. Он есть «Алеф алефов», «алефность» конечных духов, а также «алефность» самого себя. Абсолютный дух есть, таким образом, единство «Алефа» и «алефности», т. е. «Алефность» как *рефлектированная в себя «алефность»*, подобно тому как Божественность (Gottheit), о которой учил Экхарт, не есть лишь абстрактное качество Бога, не есть лишь слепое основание того, почему он есть Бог, но — рефлектированное в себя живое основание, основание самого себя, для-себя-сущая Божественность, которая сама и есть Бог в окончательном смысле.

В виде схемы строение духовной общины можно было бы поэтому представить следующим образом (рис. 2).



X («Алеф—Алефность») — абсолютный дух, большой «Алеф»;

X «А», X «В», X «С» — члены духовной общины, малые «алефы».

Рис. 2.

Особую трудность представляет собой экспликация взаимоотношения малого «алефа» и большого «Алефа». Уже из нашей схемы-символа можно усмотреть, что хотя имманентность «Алефа» «алефу» носит более интимный и первоначальный характер, чем имманентность малых «алефов» друг другу, тем не менее, — а может быть, именно поэтому, — она и более трудно выразима. Ее так же трудно выразить, как трудно увидеть то, что есть условие всякого видения и как трудно познать то, что есть условие всякого познания и бытия. (Именно эту проблему мы рассмотрим подробнее — правда, в несколько ином ракурсе — в § 5 настоящей главы, где речь пойдет о гегелевской интерпретации доказательств бытия Бога.)

* * *

Глубинные потребности гегелевской системы, архитектоника которой должна была, по замыслу ее создателя, выразить внутреннюю структуру абсолюта именно как актуально бесконечного, не могли быть удовлетворены признанием просто логической идеи, *Nous'a*, бессознательного внутреннего «Логоса» абсолютным первоначалом, ибо эти последние для Гегеля еще недостаточно конкретны, односторонни, «небесконечны». В его системе в основе логической и онтологической необходимости вневременного внутреннего развития логической идеи, а также «переходов» к абсолютному духу, составляющих «самореализацию» логической идеи, лежит то обстоятельство, что «имманентным» образом вовлекаемые в процесс этого перехода моменты являются диалектически снимающими себя односторонними абстракциями (причем не только в гносеологическом, но и в онтологически-космологическом плане) по

отношению к бесконечной конкретности абсолютного духа как субстанциального субъекта. В этом — еще один оттенок смысла того «иерархического первенства» абсолютного духа по отношению к логической идее, о котором говорилось выше.

Итак, мы видели, что гегелевская концепция абсолютного духа как бы стягивает в единство понятия такие фундаментальные определения, как истинная (актуальная) бесконечность, абсолютная идея, «единое „одно”» (аналогичное Первоединому Платона), мышление мышления (аналогичное Nus'у Аристотеля), неиное, абсолютная личность, абсолютное самосознание. Мы видели также, что эти определения у Гегеля диалектически переливаются друг в друга, выражая в своем синтезе единую метафизическую реальность.

Здесь важно обратить внимание на то, что учение Гегеля об абсолютном духе по существу может рассматриваться в контексте его системы и как попытка спекулятивного обоснования этих определений в качестве различных дефиниций абсолютного, т. е. в качестве подлинных «Божественных имен». Дело в том, что все указанные определения обретают для Гегеля свой окончательный смысл, свою истинность и оправданность лишь тогда, когда они в процессе конкретизации и углубления понятия абсолюта постигаются в качестве различных смысловых *оттенков*, намечающих подлинные *черты* абсолюта, складывающиеся, наконец, в понятие абсолютного духа как пределе концентрации абсолютного смысла в единый прекрасный умопостигаемый *облик*, или, если употребить здесь выражение А. Ф. Лосева, — «умную икону» актуальной бесконечности¹²⁶, где

¹²⁶ См.: Лосев А. Ф. Избр. произведения. М., 1991. С. 593—594.

уже незамутненно просвечивает, проступает живой *взор* Божественной субстанциальной субъективности. Лишь абсолютный дух, взятый во всей полноте и конкретности своего определяемого всем контекстом гегелевской системы в целом смысла, есть для Гегеля истинная Бесконечность, логическая Идея в ее подлинной абсолютности, поистине сверхсущее Единое, Благо, «неподвижный Перводвигатель», Нениное, Божественная Личность, всеобъемлющее и всепроникающее Самосознание.

Гегель поэтому должен был бы согласиться с тем, что только к его абсолютному духу могут быть с полным правом отнесены слова автора трактата «О божественных именах»: «Все сущее сверхъестественно существует собранное воедино в этом божественном Единстве, из которого все происходит, в котором все соединяется, которым все исполняется, к которому все устремляется, благодаря которому все существует, утверждается и пребывает в неизменности, совершенстве и сохранности, и во всем сущем не сыщешь ничего, что не принадлежало бы этому божественному Единству, от которого Божество сверхъестественно и называется „Единым”»¹²⁷.

3.3.7. Специфика гегелевского пантеизма

В свете приведенных выше во взаимосвязь положений и рассуждений Гегеля становится очевидным, что общие принципы построения гегелевской системы, его концепция бесконечного и онтологически первого делают невозможным сведение высшего определения абсолюта, в качестве которого

¹²⁷ Corpus areopagiticum: О божественных именах/Пер. Л. Н. Лутковского//Общественная мысль: Исследования и публикации. Вып. II. М., 1990. С. 226.

выступил абсолютный дух, к каким бы то ни было формам человеческого сознания. Последовательно проведенный абсолютный идеализм поставил Гегеля перед необходимостью представить именно абсолютный дух в роли «творца» конкретного универсума. Спекулятивно-логические построения, реализующие архитектонику гегелевской системы, привели к тому, что абсолютный дух получил онтологический статус первой метафизической реальности как божественной и сверхчеловеческой. Здесь, пожалуй, наиболее ярко проявилась теологическая основа гегелевского спекулятивного мышления. Но Бог у Гегеля существенно имманентен мирозданию. В чем же, согласно Гегелю, специфика этой имманентности?

Гегелевский замысел философской системы может быть охарактеризован как *панлогический*, так как согласно ему бесконечный «Логос» пронизывает весь универсум. Мировой процесс, по Гегелю, заключается в том, что замкнутое в природе понятие «прорывается вовне» (что означает в то же время снятие внешности природы), поглощает «кору вне-себя-бытия», идеализирует ее, и, придав, как выражается Гегель, прозрачность самосознания оболочке вселенского «кристалла», само входит в явление, замыкая его во внутреннее. Внутреннее становится внешним, или, что то же, природа углубляется в себя, погружается в свое внутреннее понятие, и внешнее становится способом выражения, воплощением понятия. Внешнее идеализируется и возводится в единство понятия, которое раскрывается в нем. Это раскрытие есть истина природы, сознание, а в конечном счете — самосознание абсолютного духа ¹²⁸.

¹²⁸ См., напр.: Гегель. Философия религии. Т. 1. С. 289.

Само спекулятивное понятие, логическая идея, содержит в себе имманентное определение своего перехода в дух как в свою высшую истину, в которой оно только и может иметь действительность. Как было показано, для Гегеля именно абсолютный дух есть бесконечная всеполагающая и не имеющая инобытия единственная реальность, все превосходящая и все содержащая в себе как свой момент. В этой своей тенденции философия Гегеля выступает, таким образом, как пан-ен-спиритуализм. Последний может рассматриваться как истина последовательно проведенного панлогизма и вовсе не противоречит ему, так как, согласно Гегелю, абсолютный дух и есть полностью пронизавшая свое инобытие и возвратившаяся в себя актуально бесконечная абсолютная идея, для себя сущий спекулятивный разум.

Наряду с абсолютным духом как простой бесконечностью не может быть никакой другой сущности, он «не есть одно существо в ряду других существ и не есть лишь высшее существо, а есть единственная сущность»; он есть «снятие всего непосредственного», но последнее только и может обладать непосредственностью, бытием, лишь будучи снятым в единстве абсолютного духа¹²⁹. Он сам говорит в себе мир как великое целое¹³⁰, в котором он открывается полностью себе. Он есть наличный результат, полагающий в самом себе свое становление и в своем развитии не выходящий из своего единства с самим собой¹³¹.

Гегель почти вплотную подходит даже к направляющемуся здесь термину «пан-ен-спиритуа-

¹²⁹ Гегель. Энциклопедия... Т. 1. С. 266—267.

¹³⁰ Там же. С. 401.

¹³¹ Гегель. Философия религии. Т. 1. С. 275.

лизм», критикуя так называемый «пантеизм спиритуализма» за то, что в этом учении «новейшей философии» единство духа с самим собой «постигается односторонне и ему (внешним образом.— А. К.) противопоставляется определение творения, где бог есть причина, и разъединение дано таким образом, что творение самостоятельно по отношению к нему»¹³² Когда Бог определяется только как «творец», то его деятельность понимается как «исходящая изнутри наружу», без рефлексии в себя, и «творимое есть иное, чем он, есть мир», и «сотворенное, как мир,— вне бога, как иное к нему»¹³³. Однако духовное различие есть саморазличие, остающееся во внутреннем единстве, в идеальности, оно не выходит за пределы абсолютного духа, а полагается им в самом себе. Пространственно-временной материальный мир абсолютный дух творит в самом себе, замыкает его в свою бесконечную идеальную простоту. Он есть сохраняющее снятие его, и именно такое понимание духа является также обоснованием монизма системы Гегеля.

При этом надо учитывать, что Гегель соглашается определять свою философию как «пантеизм» лишь с существенными для него оговорками. «Истинный», с точки зрения Гегеля, пантеизм отнюдь не считает, «будто все, т. е. все вещи в своем налично существующем обособлении, есть Бог»¹³⁴. Бог для Гегеля отнюдь не есть эта совокупность вещей (всеобщность рассудка), не есть, далее, природа, космос как таковой. Истинный пантеизм есть, по Гегелю, «акосмизм»¹³⁵, есть трактовка универсума не как «совокупности» вещей (всеобщность рассудка), но как

¹³² Там же. С. 468.

¹³³ Там же. Т. 2. С. 353—358.

¹³⁴ Там же. С. 460.

¹³⁵ Гегель. Энциклопедия... Т. 1. С. 330.

их «тотальности» (всеобщность разума); «тотальность» же конечного есть такой его универсальный синтез, который сам уже идеален, сверхприроден, проникнут и охвачен единством абсолютного духа. В этом смысле «тотальность» есть «бесконечность конечного», снятие всего конечного и в-себе-и-для-себя-бытие бесконечного¹³⁶. Но тем самым пантеизм диалектически снимается, и мы переходим к понятию спекулятивного *теизма*. Все замкнуто в Боге, «все из Него, чрез Него, в Нем и к Нему»¹³⁷, и нет ничего, кроме Бога, а Бог в его абсолютности — это абсолютный дух.

Мы видим, таким образом, что о пантеизме Гегеля можно говорить лишь в том случае, если понимать этот термин лишь как обозначение определенного момента в цепи осуществляемого Гегелем диалектического восхождения к абсолютному по ступеням: пантеизм — пан-ен-теизм (пан-ен-спиритуализм) — теизм. Главное здесь — понять гегелевский *теизм* не односторонне-рассудочно, а как диалектическую истину самого его *пантеизма*, в которой, при всей *имманентности* абсолютного духа миру, выражена именно его самодовлеющая и свободная личностная самосоотнесенность, представляющая собой *абсолютную бесконечность*, или бесконечность *третьей степени* (см. раздел 3.3.6 наст. главы), несводимую даже к бесконечной тотальности конечного и в этом смысле *трансцендентную* по отношению к нему.

Итак, специфика *имманентности* абсолютного духа миру и конечному духу состоит в том, что это — *имманентная трансцендентность*. Имманентность абсолютного духа в таком понимании не только не исключает его трансцендентности, а может

¹³⁶ См., напр.: Гегель. Философия религии. Т. 1. С. 202.

¹³⁷ Corpus areopagiticum: О божественных именах. С. 181 (ср. Рим. 11, 36).

даже рассматриваться как *потенцированная, рефлексированная в себя трансцендентность*, т. е. трансцендентность по отношению к самой противоположности имманентного и трансцендентного. Абсолютный дух — по ту сторону противоположности потустороннего и посюстороннего.

§ 4. Парадокс в гегелевской концепции абсолютного духа и его разрешение

Анализ структуры гегелевской философской системы с целью выяснения места в ней категории абсолютного духа с необходимостью приводит к формулированию своего рода парадокса.

С одной стороны, абсолютный дух рассматривается у Гегеля как *результат* длительного социально-исторического и интеллектуального развития человечества, в ходе которого выкристаллизовываются адекватные формы самопознания абсолютной идеи. Согласно Гегелю, именно через человека, вернее, через снятие природности человека и в конечном счете благодаря спекулятивной философии (где человеческий дух, преодолевая свою конечность и ограниченность, осознает логическую необходимость вневременного развития субстанциальной конкретности абсолютной идеи) абсолютная идея обретает «самосознание» и по сути дела впервые предстает как абсолютный дух в собственно гегелевском смысле этого понятия.

С другой стороны, именно абсолютный дух есть у Гегеля вечная и бесконечная, единая и единственная подлинная реальность, являющаяся внутри себя самой творцом «неба и земли», абсолютный субъект как всеобщая субстанция. Лишь он поистине есть *первое* и абсолютно первое. Лишь он по гегелевским критериям есть абсолют в собственном смысле слова.

Вместе с тем у Гегеля можно выявить рассуждения, составляющие контекст, в котором снимается это противоречие.

Вечная субстанция-субъект именно в силу своей актуальной бесконечности не может быть представлена как что-либо потустороннее мирозданию, иначе она была бы односторонней и тем самым не истинно бесконечной. Всепроникающая имманентность абсолютного духа есть его необходимое определение, вне которого он оставался бы бессодержательной абстракцией. В силу этого самодовлеющая субъективность универсальной субстанции внутренне присуща и человеческому самосознанию. Более того. Именно в качестве актуальной бесконечности абсолютный дух как сознающий себя разум существенно един. Поскольку человек разумен и осознает свою духовную сущность, постольку в нем проявляется и «извечный» разум как таковой.

Описывая восхождение конечного духа к абсолютному духу, Гегель отмечает, что «в качестве религиозного сознания дух проникает сквозь мнимо абсолютную самостоятельность вещей вплоть до действующей в их внутреннем существе, все собой сдерживающей, единой, бесконечной мощи бога»¹³⁸. Но, далее, в качестве философского мышления дух человека сознательно проникается движением абсолютного понятия, которое мыслит не только во внешнем универсуме, но и в человеке, — отождествляет себя с ним. Таким образом конечный дух человека «возвышается до полностью постигающей себя действительной идеи и тем самым до абсолютного духа»¹³⁹; в акте спекулятивного мышления

¹³⁸ Гегель. Энциклопедия... Т. 3. С. 20.

¹³⁹ Там же.

человек достигает, по Гегелю, мистического единения с абсолютом, который есть абсолютное «Я», бесконечное самосознание, созерцающий себя «Логос», вселенское мышление мышления.

Но здесь приходится различать следующие нюансы. В религии откровения и — в адекватной форме — в спекулятивной философии, с одной стороны, человек, погружаясь в недра своей духовной жизни, *познает*, по Гегелю, *Бога* в его «истинном» содержании *в качестве вечного и абсолютного духа* (а не только как логическую идею)¹⁴⁰; но, с другой стороны, само это осознание человеком Бога и себя в нем есть деятельность бесконечной субстанциальной субъективности, которой она предоставляет свободу раскрываться в своей душе и которая есть в то же время осознание абсолютной идеей самой себя «через человека», действительное самосознание абсолютной идеи, — и тем самым здесь *впервые* для человека действительно *возникает*, «рождается» налично сущий в преодолевающем свою конечность человеческом сознании *божественный абсолютный дух*. Для Гегеля истина конечного духа — дух бесконечный. Это нельзя понимать только в том смысле, что *в потенции* конечный дух абсолютен. Сама потенциальная бесконечность имеет свою «истину» в бесконечности актуальной. Только абсолютный дух есть, по Гегелю, истинное бытие, «для-себя-бытие» и он есть основание бытия конечного духа.

Сказанное позволяет утверждать, что в гегелевских рассуждениях об абсолютном духе фактически присутствует в неявном виде дистинкция тех моментов, которые можно было бы условно

¹⁴⁰ См., напр.: Там же. С. 388. 394.

выразить как *абсолютный дух микроуровня* («человеческий Бог», «*humanus deus*») и *Абсолютный Дух макроуровня* (абсолют в собственном смысле). Далеко не случайно поэтому в гегелевских спекуляциях то обстоятельство, что многие диалектические пассажи, в определенной мере относящиеся к описанию духовной жизни человека и форм общественного сознания, относятся их автором и к вечному абсолютному самосознанию как таковому. Этот «переливающийся» смысл явился одним из факторов, обусловивших пресловутую запутанность гегелевского изложения, загроможденность его кажущимися тавтологиями. Гегель, видимо, пытался ассимилировать в своей системе, в частности, и традицию западной теологии, восходящую к Августину, где разрабатывались аналогии между троичностью бога и внутренней структурой духовной жизни человека¹⁴¹: «Человек, подобно Богу, есть дух», — говорит Гегель¹⁴², и дух человеческий есть «подобие Бога»¹⁴³. Однако это подобие не является внешним, ибо в противном случае Абсолютный Дух выступил бы как нечто абсолютно трансцендентное для человеческого духа и тем самым как одностороннее и конечное. В основании этого подобия и соответствующей аналогии лежит конкретное тождество и имманентное присутствие Абсолютного Духа в человеческом сознании, а в конечном счете — его всеобъемлющее и всепроникающее единство. Более подробно диалектика отмеченных двух уровней абсолютного духа будет рассмотрена в последующих параграфах.

¹⁴¹ См. об этом примеч. ко 2-му тому «Философии религии» Гегеля (С. 511).

¹⁴² Гегель. Философия религии. Т. 2. С. 124.

¹⁴³ Гегель. Энциклопедия... Т. 3. С. 254.

§ 5. Доказательства бытия Бога в свете учения Гегеля об абсолютном духе

Гегель считает, что имманентное возвышение конечного духа и погружение («возвращение») его в свою несотворенную основу — в абсолютный дух — есть истинный переход, и он мог использоваться в так называемых доказательствах бытия Бога. Причем здесь он видит то преимущество, что результатом этого перехода является возвышение человеческого духа к самому конкретному и истинному, к Богу в его абсолютной истине — к абсолютному духу¹⁴⁴. В связи с этим в гегелевском манускрипте, относящемся к его лекциям по философии религии, подчеркивается, что спекулятивный смысл религиозного представления о бессмертии души заключается в постижении абсолютности и бесконечности самосознания, того обстоятельства, что «самосознание духовного само есть вечный, абсолютный момент»¹⁴⁵.

К метафизическим, т. е. основанным на движении спекулятивной мысли, доказательствам бытия Бога Гегель, как известно, относит космологическое, телеологическое (физико-теологическое) и онтологическое доказательства. Согласно Гегелю, в основе всех этих аргументационных конструкций лежит истинный переход, представляющий собой возвышение человеческого духа к Богу. Переход этот определяется диалектикой конечного и бесконечного. Но в рассудочной форме, в которой выражены эти аргументы, эта диалектика остается неэксплицированной. Это составляет главный порок этих доказательств, из которого проистекают и все остальные их недостатки.

¹⁴⁴ *Hegel. Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Т. 1. S. 332.*

¹⁴⁵ *Ibid. S. 105.*

1. *Космологическое доказательство* идет, по Гегелю, от бытия, не несущего самого себя, от бытия *лучайного*, и заключает к бытию истинному, необходимому в себе и для себя,— это доказательство *ex ontinentia mundi*¹⁴⁶. В форме рассудочного умозаключения этот аргумент выглядит следующим образом: *Если есть случайное, то есть и абсолютно-необходимое. Случайное есть. Поэтому есть абсолютно-необходимое*. Некорректность этой формы состоит, по Гегелю, в том, что (1) случайное здесь фиксировано как *ущее* и (2) бытие абсолютно-необходимого как *бытавится* в зависимость от бытия случайного, выглядит как обусловленное им. Выявление истинного содержания этого аргумента начинается с усмотрения того, что в этом ходе мысли нельзя смешивать *ordo cognoscendi* и *ordo essendi*¹⁴⁷. Здесь «Лишь наше понимание абсолютно необходимого бытия обусловлено воим исходным пунктом», и «отнюдь не абсолютно-необходимое, и отнюдь не Бог должны мыслиться как посредствованные иным, как зависимое и обусловленное. Само содержание доказательства исправляет недостаток, заметный только в его *форме*»¹⁴⁸. Но какое разведение *ordo cognoscendi* и *ordo essendi* хотя в данном случае и необходимо, тем не менее именно оно выявляет конечный характер самого этого мыслительного опосредствования, которое еще не отождествилось с сутью дела. Как раз поэтому-то Гегель

¹⁴⁶ «От случайности мира» (лат.).

¹⁴⁷ «Порядок бытия» и «порядок познания» (лат.). Об этом м., напр.: Hösle V. Hegels System. Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität. 2 Bde. Hamburg, 1988. Bd. 1. S. 190. Здесь же Хёсле излагает гегелевское понимание роли диалектики конечного и бесконечного в его интерпретации доказательств бытия Бога, ограничиваясь при этом, однако, лишь абстрактно-диалектическим аспектом этой проблемы.

¹⁴⁸ Гегель. Философия религии. Т. 2. С. 434.

начинает разворачивать спекулятивный процесс, в котором, с одной стороны, субъективный «порядок познания» углубляется в сторону отождествления с сутью дела, а с другой — сама объективная суть дела конкретизируется и все больше постигается как в-себе-и-для-себя-сущая субъективность. *Ordo cognoscendi* и *ordo essendi* как бы идут навстречу друг другу — до тех пор, пока они не совпадут в спекулятивно осмысленном онтологическом аргументе, о котором речь пойдет чуть ниже.

Для того чтобы привести форму космологического аргумента в соответствие с содержанием, необходимо иметь в виду спекулятивный характер соотношения конечного и бесконечного вообще. В связи с этим в «Науке логики» Гегель пишет: «В обычном умозаключении *бытие* конечного выступает как основание абсолютного; потому, что конечное *есть*, поэтому *есть* абсолютное. Но истина состоит в том, что потому, что конечное *есть* противоречащая в себе самой противоположность, потому, что оно *не есть*, поэтому *есть* абсолютное. В первом смысле положение умозаключения звучит так: „*Бытие* конечного *есть* бытие абсолютного“, а во втором смысле так: „*Небытие* конечного *есть бытие* абсолютного“»¹⁵⁰. Эта сама себя снимающая структура характерна для всех более конкретных форм конечности. Применительно к отношению случайного и необходимого истинной будет следующая форма утверждения: «Бытие случайного — это *не* его собственное бытие, но *только бытие чего-то иного*, а именно, в определенном виде, *его* иного, то *есть* абсолютно-необходимого»¹⁵¹.

¹⁵⁰ Hegel. Werke in zwanzig Bänden Hrsg. E. Moldenhauer, K. M. Michel. FrankfurtM., 1969—1971. Bd. 6. S. 79f.

¹⁵¹ Гегель. Философия религии. Т. 2. С. 439.

Абсолютно-необходимое, безусловное бытие и здесь, правда, выступает как «результат», но это результат, опосредствованный процессом снимающего самого себя опосредствования, в котором поэтому снимается и форма «результата». Можно, по Гегелю, согласиться с Кантом в том, что космологический аргумент, исходя из случайности, из несамоудовлетворяющего характера мира, доходит лишь до утверждения о бытии абсолютно-необходимого существа и не может, не покидая своей исходной почвы, привести к более содержательному определению понятия Бога,— например, как «наиреальнейшего» существа. Понятие абсолютно-необходимого существа еще не доходит до постижения субъективности абсолюта: «*Существо же* — это пока еще совершенно абстрактное тождество с самим собою, это и не субъект, и тем более не дух...»¹⁵¹. Другие доказательства, по Гегелю, ведут к более конкретным определениям¹⁵². Но главное здесь заключается в том, что если привести космологический аргумент к его истинной форме, то мы сможем увидеть, как теперь уже сама суть дела обнаруживает в себе необходимость дальнейшего нарастания конкретности своего содержания. Здесь помимо (1) *диалектики конечного и бесконечного* и (2) *принципа обращения результата* проявляется еще один момент, наряду с первыми двумя выполняющий в рассуждениях Гегеля о доказательствах бытия Бога важную методологическую функцию: это (3) *принцип рефлексивности в себя, самосоотнесенности* обращенного результата. Дело в том, что в гегелевской диалектике рефлексивность в себя любого конечного смысла есть вместе с тем проявление его

¹⁵¹ Там же. С. 455.

¹⁵² Там же. С. 456.

несамодостаточности и переход к более конкретному содержанию. В отношении космологического аргумента этот третий принцип проявляется в виде следующего движения.

Рефлектированная в себя абсолютная необходимость есть причина самой себя, «*causa sui*», но ближайшая истина такой *самосоотнесенной* необходимости — это, по Гегелю, *свобода*, «а вместе со свободой открывается новая сфера — это почва самого *понятия*. И тогда эта почва допускает иное отношение для определения и для хода возвышения к Богу, иное определение исходного пункта и результата, а именно прежде всего определение *целесообразного* и *цели*. И такое определение тогда будет категорией для нового доказательства бытия Бога»¹⁵³. Так обосновывается у Гегеля переход от космологического аргумента к телеологическому.

2. В рассудочной форме *телеологическое доказательство* выглядит у Гегеля так. Мир есть «множество *целесообразных соотношений*, которые, однако, *привносятся в вещи извне*. Это целесообразное соогношение должно иметь причину, причину могущественную и мудрую. Эта целесообразная деятельность и эта причина есть Бог»¹⁵⁴. Гегель считает, что относительно этого доказательства Кант прав, утверждая, что оно доходит лишь до понятия *демиурга*, ваятеля материи, но не до *творца*. Но Гегель не согласен с тем, что переход к последнему — *неправомерный скачок*. Но все же Кант опять-таки прав, утверждая, что переход от понятия демиурга к понятию творца *ведет за пределы* телеологического аргумента как такового. Порочность кантовской кри-

¹⁵³ Там же. С. 399.

¹⁵⁴ *Hegel. Sämtliche Werke*/Hrsg. H. Glockner. Bd. 16. S. 520. Ср. рус. пер.: *Гегель. Философия религии*. Т. 2. С. 469.

тики здесь, по Гегелю, состоит лишь в том, что в ней игнорируется имманентная этому аргументу диалектическая необходимость такого перехода. Однако эту необходимость можно усмотреть лишь в том случае, если подвергнуть космологическое доказательство спекулятивной переработке в соответствии с указанными выше тремя методологическими принципами. В результате этой переработки становится возможным *духовное* понимание перехода, которое, по Гегелю, состоит в том, «что существование (Dasein) такого целесообразного устройства не выдается за бытие в себе и для себя; такое бытие — это только разум, только *деятельность вечного разума*. А то бытие — не бытие истинное, но только *проблеск* (Schein) этой деятельности»¹⁵⁵. На основе диалектики конечного и бесконечного телеологическое доказательство совершает переход от *относительной* мудрости, наличествующей в мире, к мудрости *абсолютной* и от *внешней* целесообразности к целесообразности *имманентной*, причем, — как явствует из только что приведенного фрагмента, — стихия этой бесконечной целесообразной деятельности уже не мир как таковой (ибо он познается как снятый в Боге), а сам Бог в себе самом. Это, по Гегелю, бесконечная деятельность рефлексированной в себя самодовлеющей цели, которая «сама по себе есть средство и материя» и которая сама через себя достигает сама себя¹⁵⁶. Такая бесконечная деятельность есть деятельность живого понятия, есть *жизненность* вообще, которая в качестве отдельных своих проблесков являет себя в мире и которая вместе с тем на макроуровне есть душа Универсума

¹⁵⁵ Ibid. S. 524. Ср.: Гегель. *Философия религии*. Т. 2. С. 472.

¹⁵⁶ См.: Гегель. *Философия религии*. Т. 2. С. 472.

в целом. «Если постигать жизненность в ее истине, то она есть единый принцип, единая органическая жизнь Универсума, единая живая система. (...) Универсум — это не нагромождение множества равнозначных акциденций, но живая, жизненная система»¹⁵⁷. Бог здесь постигается как принцип, творящий в Универсуме самого себя и как «единая всеобщая деятельность жизни, душа, созидающая, полагающая, организующая единый космос»¹⁵⁸.

Это — гораздо более глубокое и содержательное определение, чем то, до которого доходило космологическое доказательство как таковое. Однако и это определение, по мысли Гегеля, еще не абсолютно, ибо «этим еще не полагается определение духа»¹⁵⁹. Но переход к духу содержится именно в том, что деятельность творения постигается как замкнутая на себя. *Бог — больше, чем творец мира;* в представлении о Боге как творце мира еще не выражена его рефлексия в себя, которая состоит в том, что *Бог есть творец самого себя*. Но этим уже положено определение Бога в качестве абсолютного духа.

3. Космологическое доказательство само по себе способно привести лишь к усмотрению того, что (daß) есть *абсолютно-необходимое существо*. Телеологическое доказательство приводит лишь к усмотрению того, что (daß) есть *абсолютно-целесообразная бесконечная деятельность*. Но надо понять, считает Гегель, то, что истина тех истин, к которым приводят первые две формы доказательства, есть лишь *абсолютный дух*. Иными словами, только абсолютный дух может быть, согласно Гегелю, и абсолютно-необходимым существом, и абсолютно

¹⁵⁷ Там же. С. 478.

¹⁵⁸ Там же. С. 484.

¹⁵⁹ Там же. С. 478.

свободной рефлексированной в себя целесообразной деятельностью. И вообще, подлинная саморефлексивная реальность — это у Гегеля только абсолютный дух как *мыслящее* самого себя бесконечное понятие. И вот к нему-то и должен быть, по Гегелю, совершен переход в онтологическом аргументе, взятом в его подлинном спекулятивном содержании. В этом смысле онтологический аргумент выступает как спекулятивная истина космологического и телеологического аргументов, и потому это доказательство, по Гегелю, — единственно истинное¹⁶⁰. Здесь нам особенно важно подчеркнуть, что в так понятом онтологическом аргументе речь уже идет о бытии Бога именно как абсолютного духа.

Как известно, критика онтологического аргумента имеет многовековую традицию. В нашем контексте, однако, особый интерес представляет подход Шеллинга, на котором мы кратко и остановимся, чтобы резче выделить затем оригинальность гегелевской интерпретации, по-своему реабилитирующей это доказательство.

В разделе своих «Лекций по истории новейшей философии» (Мюнхен, 1827 г.¹⁶¹), посвященном Декарту, Шеллинг довольно подробно разбирает онтологический аргумент. Он полагает, что ни Кант, ни кто-либо из его последователей не смогли опровергнуть этот аргумент с правильных позиций. Кант, по Шеллингу, основывался на следующем неправильном представлении об этом ходе мысли: «Я нахожу в себе идею всеовершеннейшего существа; но существ-

¹⁶⁰ Там же. С. 491.

¹⁶¹ Schelling. Zur Geschichte der neueren Philosophie. Münchener Vorlesungen. Leipzig, 1984.

вание само есть некоторое совершенство; следовательно, в идее всесовершеннейшего существа содержится само по себе также и существование»¹⁶². Затем в опровержении отрицается меньшая посылка этого умозаключения, т. е. утверждается, что существование не есть совершенство. «Треугольник, например, посредством существования не становится более совершенным, или если бы это было так, то я должен был бы иметь право сделать заключение, что совершенный треугольник должен существовать. То, что не существует, говорят, ни совершенно, ни несовершенно. Существование выражает лишь то, что (daß) вещь, т. е. ее совершенства, *есть*. Следовательно, существование не есть одно из этих совершенств, но оно есть то, без чего нет ни вещи, ни ее совершенств»¹⁶³. Однако, говорит Шеллинг, Декарт строит свое доказательство иначе. Его силлогизм выглядит так: «Все-совершеннейшее существо не *может* существовать случайно, следовательно, оно *может* существовать лишь необходимо (большая посылка); Бог *есть* все-совершеннейшее существо (меньшая посылка); следовательно (должен был бы заключить Декарт), Бог *может* существовать лишь необходимо, так как только это содержится в посылках; вместо этого Декарт делает следующее заключение: следовательно, Бог существует необходимо,— и тем самым как будто выводит, что Бог существует, и вроде бы доказывает *существование* Бога. Однако одно дело, если я говорю: „Бог может существовать только *необходимо*“, и совсем иное: „Он *необходимо* существует“. Из первого (Он *может* существовать только *необходимо*) следует лишь: следовательно, он существует *необходимо* (NB), *если он существует*, однако вовсе не следует, что (daß)

¹⁶² Ibid. S. 39.

¹⁶³ Ibid. S. 40.

он существует. В этом и состоит ошибка декартовского умозаключения»¹⁶⁴. Тем самым, по Шеллингу, онтологический аргумент оказывается неспособным доказать ни то, что Бог вообще существует, ни то, что Бог существует *необходимо*. Единственное, что из него следует, это то, что *если* Бог существует, то *в этом случае* он существует *необходимым*, а не случайным образом, т. е. здесь идет речь не о бытии вообще, а об особом *виде* бытия, якобы необходимо присущем Богу *в том случае, если* он вообще существует.

Однако главный пафос шеллинговской критики онтологического аргумента не в этом. Главное для Шеллинга здесь состоит в том, чтобы подчеркнуть *нетождественность*, выявить *различие* понятия Бога и понятия необходимо существующего существа (к этому последнему понятию и сводится, по Шеллингу, подлинный смысл онтологического аргумента).

Дело в том, что, согласно Шеллингу, абсолютно необходимое существо, или абсолютно необходимо сущее существо, — это такое существо, которое *не может не быть*, такой *субъект бытия*, такое Сущее, которое не может быть фиксировано для себя и в себе самом, вне своего бытийного «предиката», вне бытия, а всегда оказывается «непредмыслимым образом» (*unvordenklicher Weise*)¹⁶⁵ уже перешедшим в свой «предикат», в бытие, причем понимаемое уже именно не как в-себе-бытие, а как экзистенция. Это такое Сущее, которое не может быть фиксировано в его в-себе-бытии, в его *возможности бытия*; в нем *бытие* всегда как

¹⁶⁴ Ibid. S. 40. Рус. пер.: Шеллинг. Соч. В 2 т. М., 1987—1989. Т. 2. С. 399.

¹⁶⁵ Это выражение взято мной из лекций Шеллинга по «философии откровения».

бы опережает его *возможность бытия*; в нем возможность бытия никогда не предшествует бытию. Поэтому такое существо и есть лишь то, что *не может не быть*, т. е. оно есть то, что существует *слепо*, ибо, по Шеллингу, бытие, «которое опережает свою возможность как таковую»¹⁶⁶, есть *слепое бытие*. Это не есть поэтому и подлинное бытие, т. е. *бытие свободное*, которое, однако, единственно подобает Богу. То, что *не может не быть*, не есть, по Шеллингу, и то, что поистине *может быть*, оно не есть *Могущее быть* (das Seinkönnende)¹⁶⁷, так как поистине *может быть* лишь *то, что свободно может как быть, так и не быть*, т. е. то, что *свободно* по отношению к своему бытию. И вот, до понятия такого *свободного субъекта бытия* как раз и не доходит, по Шеллингу, онтологический аргумент.

В отличие от «абсолютно необходимо сущего существа», всегда, «от века» оказывающегося уже излившимся в свою экзистенцию, свободный субъект бытия, по Шеллингу, есть такая реальность, которая в состоянии удерживать себя в своем чистом в-себе-бытии, и именно поэтому его вне-себя-бытие, его экзистенция есть лишь манифестация его свободы, а не слепая необходимость. Это такой субъект, который может удерживать себя в себе в качестве чистого субъекта, и именно поэтому он и в своем предикате-бытии не перестает оставаться самим собой, т. е. субъектом бытия. Это такой субъект, который в себе самом есть своя субстанция, и именно поэтому он, будучи субстанцией, не перестает оставаться субъектом. Это такой субъект, который

¹⁶⁶ Ibid. S. 44.

¹⁶⁷ Das Seinkönnende, das sein Könnende — это фундаментальное понятие шеллинговских лекций по «философии откровения», раскрывающих интуицию абсолютно свободного бытия.

как во в-себе-бытии, так и во вне-себя-бытии сохраняет свое для-себя-бытие, а так как он есть для себя уже в своем в-себе-бытии, то именно поэтому он и в своем вне-себя-бытии остается для себя сущим ¹⁶⁸.

Итак, во-первых, оказывается, по Шеллингу, что онтологический аргумент не есть доказательство бытия Бога, ибо он не позволяет утверждать ни то, что Бог *есть*, ни тем более то, что Бог *необходимо* есть, а должен быть ограничен импликацией: *если* Бог есть, то он есть *необходимым* образом, или: Бог может мыслиться только как *необходимо* существующее существо. Но, во-вторых, такое понятие о Боге оказывается недостаточным; оно приводит «не к живому, а лишь к мертвому Богу» ¹⁶⁹. Живой же Бог должен мыслиться как свободный как по отношению к своему в-себе-бытию, так и по отношению к своему вне-себя-бытию, т. е., сказал бы Гегель, *Бога необходимо мыслить в качестве абсолютного духа*.

Как мы сейчас увидим, гегелевская интерпретация онтологического аргумента и состоит в том, что лежащее в его основе понятие Бога конкретизируется и, так сказать, подвергается спекулятивной возгонке до понятия абсолютного духа, что, в свою очередь, возвращает, как считает Гегель, этому аргументу его доказательную силу, — хотя уже в совершенно особом, не формально-логическом, а спекулятивно-мистическом смысле. Проследим теперь за ходом мысли Гегеля.

¹⁶⁸ Подробная систематическая разработка концепции, раскрывающей и обосновывающей понятие Бога как абсолютно свободного существа, содержится в лекциях Шеллинга по «философии откровения». Эта тема требует отдельного рассмотрения, для которого в рамках данной работы, к сожалению, нет места.

¹⁶⁹ *Schelling. Zur Geschichte der neueren Philosophie*. S. 46.

В классической формулировке Ансельма Кентерберийского онтологический аргумент звучит так: «Несомненно, что то, больше чего нельзя помыслить, не может существовать только в интеллекте (*certe est, quo majus cogitari nequi, non potest esse in intellectu solo*). Ибо если оно существует только в одном интеллекте, то мыслимо, что оно существует реально, что больше, чем существовать только в одном интеллекте. Если, следовательно, то, больше чего не мыслимо, существует лишь в интеллекте, тогда то, больше чего не мыслимо, есть то, больше чего мыслимо, а это, несомненно, невозможно» (PL 145B—146B) ¹⁷⁰.

Сам Гегель излагает рассуждение Ансельма следующим образом: «Есть представление о Боге, что он абсолютно совершенен. Если мы фиксируем Бога лишь как представление, то это нечто наилучшее, а, напротив, нечто недостаточное, [то], что только субъективно, только представляемо; ибо то, что не только представляется, но и *есть*, есть реально, а потому и более совершенно. Следовательно, Бог, поскольку он есть наилучшее, не только представление, но ему подобает и действительность, реальность.

Позднейшее, более пространное, рассудочное развёртывание Ансельмовой мысли гласит: понятие Бога таково, что он — совокупность всех реальностей, наиреальнейшее существо. Но бытие тоже реальность, следовательно, Богу подобает бытие» ¹⁷¹.

Исходный пункт здесь, таким образом, — понятие, и надо показать, что это не только *наше*

¹⁷⁰ Перевод А. Л. Доброхотова (*Доброхотов А. Л. Категория бытия в классической западноевропейской философии*. М., 1986. С. 155).

¹⁷¹ *Гегель*. Философия религии. Т. 2. С. 486.

понятие, а объективный, в себе и для себя сущий смысл, независимый от конечной субъективности нашего мышления¹⁷². Гегель полагает, что мысль Ансельма по своему *содержанию* — истинная, необходимая мысль. Но ущербность *формы* его доказательства состоит в том, что здесь «это единство понятия и бытия — предпосылка, и недостаточное именно в том, что это только предпосылка»¹⁷³.

Только у Бога, подчеркивает Гегель, имеет место абсолютная нераздельность понятия и бытия. Для конечных же вещей характерно несовпадение их понятия и их бытия: «Конечное — то, что не соответствует своему понятию, или, вернее, самому понятию»¹⁷⁴. Согласно Гегелю, онтологический аргумент надо представить как спекулятивный результат (снимающий в себе форму результата) восхождения конечного духа к Богу. При этом сознание конечного духа должно быть постигнуто как «конечное бытие, материал, в котором реализуется понятие Бога»¹⁷⁵. Тогда станет ясно, что это — абсолютная форма возвышения к абсолюту, так как лежащее в основании содержание — дух. Это, по Гегелю, «высший переход, ибо здесь переход — сам дух»¹⁷⁶.

Гегель следующим образом эксплицирует спекулятивное содержание, скрытое в онтологическом аргументе. «В форме вывода: поскольку существуют конечные духи, то в этом случае есть исходное бытие, то есть абсолютный дух. Но у этого „поскольку“, у этого только аффирмативного отношения тот недостаток, что конечные духи, как получается, — основание, а Бог — следствие существования конечных

¹⁷² Там же. С. 491.

¹⁷³ Там же. С. 489.

¹⁷⁴ Там же.

¹⁷⁵ Там же. С. 494.

¹⁷⁶ Там же.

духов. Истинная же форма такова: есть конечные духи, но в конечном истины нет, *истина конечного духа есть бесконечный дух*. Конечность духов — это не истинное бытие, конечное само по себе есть диалектика снятия самого себя, отрицания, и отрицание этого конечного есть аффирмация как бесконечное, как всеобщее в себе и для себя»¹⁷⁷.

Именно на этой почве достигается, по Гегелю, единство «порядка бытия» и «порядка познания». Но здесь, и это самое главное, уже налицо *спекулятивная мистерия этого перехода*. Теперь дух уже не просто *усматривает* объективную диалектику перехода от конечного к бесконечному, от случайного к абсолютно необходимому, от целесообразного к бесконечной целесообразной деятельности. Отдаваясь существу дела, дух, правда, и там воспроизводит в себе же эту объективную необходимость существа дела, но движение этой необходимости еще *не полностью* совпадает с самим духом: дух еще не постиг здесь самого себя как *подлинную суть дела*, и поэтому суть дела все еще остается внешней для него. Там дух еще своей собственной судьбой не продемонстрировал это диалектическое движение, он сам еще не прошел как таковой через эту диалектику, он еще не вышел за пределы *теоретического* (хотя по смыслу и спекулятивного) отношения к сути дела, ибо еще не постиг содержание сути дела как тождественное с собой и не вступил в стихию абсолютно спекулятивного, где *синтезированы моменты теоретического и практического*.

Но теперь дух самим собой, на самом себе, через самого себя *доказывает* и вместе с тем *показывает* (в качестве абсолютно спекулятивного события)

¹⁷⁷ Там же. С. 484.

эту диалектику конечного и бесконечного. Именно поэтому «результат» такого доказательства есть уже не просто *усмотрение* конечным духом того, что (daß) есть абсолютный дух, а само же *действительное бытие* абсолютного духа. Здесь рассматриваемое субъектом объективное содержание доказательства отождествляется с самим рассматривающим его субъектом. Поэтому движение содержания здесь есть движение самого субъекта к *своей* абсолютности. В этом акте спекулятивной демонстрации субъект не только убеждается в том, что Бог есть, но и сам в определенном смысле становится Богом. И это — высшее доказательство его бытия. При этом, однако, сохраняет всю свою силу характер диалектического соотношения конечного и бесконечного: здесь бытие конечного духа есть не его бытие, а бытие духа бесконечного, или абсолютного. В этом акте бесконечный дух постигается как абсолютная, вечная, в-себе-и-для-себя-сущая реальность, а конечный дух, снимая свою конечность, *сливается с ней*, и «посредством такого отрицания дух возвышается, смыкается с Богом»¹⁷⁸.

Именно такое возвышение человеческого (и вообще конечного) духа к духу абсолютному есть для Гегеля также и высшая форма доказательства бытия Бога, в которой, правда, снимается опосредствующий, рассудочный характер доказательства вообще.

В этом процессе снимается та противоположность познания предмету познания, в которой, по Гегелю, и заключается конечность познания¹⁷⁹, и движение мыслительной деятельности отождествляется с собственным становлением предмета¹⁸⁰, представляя собой «лишь сознание собственного движения пред-

¹⁷⁸ Там же. С. 490.

¹⁷⁹ Там же. С. 350.

¹⁸⁰ Там же.

мета в нём самом»¹⁸¹. Здесь происходит, таким образом, снятие предметности познания, т. е. познающий перестает относиться к познаваемому как к чему-то противостоящему ему, ибо такое отношение ограничивает как познающего, так и познаваемое, в таком отношении истинно бесконечное принципиально непознаваемо, и не только потому, что здесь познание конечно, но и потому, что от такого оконечивающего познания истинно бесконечное всегда ускользает. Но здесь речь идет об уникальном «бесконечном предмете»¹⁸², который уже не есть предмет в рас-судочном смысле, не есть односторонняя трансценденция. В спекулятивном доказательстве, имеющем дело с таким «предметом», снимается, по Гегелю, конечная форма доказывания, состоящая в ее отделенности от содержания. Преодоление этой односторонности познания есть вместе с тем (и тем самым) обретение истинного, бесконечного содержания¹⁸³, ибо бесконечное познание не противопоставляет себе познаваемое и, таким образом, уже не оконечивает его; оно как бы позволяет трансценденции имманентным образом наполнить себя.

Такое снятие односторонности субъективного есть уже не только гносеологический, но и онтологический акт. Здесь достигается сфера эмпирии высшего порядка (сфера разумного, или мистического, эмпиризма), — та самая сфера, которую имел в виду Шеллинг, разрабатывая свою так называемую «позитивную» философию, и которая у Гегеля есть сфера спекулятивного, или положительно-разумного, или мистического¹⁸⁴.

Дело в том, что в концепции Гегеля именно

¹⁸¹ Там же. С. 346

¹⁸² Там же. С. 381.

¹⁸³ Там же. С. 391.

¹⁸⁴ См., напр.: *Гегель*. Энциклопедия... Т. 1. С. 210—212.

абсолютный дух есть тот уникальный пункт, в котором сходятся воедино гносеологический и онтологический аспекты его метафизики, пункт, в данном случае объединяющий и обычно распадающиеся в «рассудочных» «доказательствах» моменты: «Was» (содержательный аспект понятия Бога) и «Daß» (утверждение о бытии соответствующего содержания). Здесь «Daß» есть предельный результат спекулятивного развертывания «Was», в котором достигается онтологический прорыв: вступление в наличное бытие того содержания, реальность которого как раз и подлежит «доказательству».

Поэтому такое восхождение конечного духа к абсолюту есть у Гегеля уже не односторонне-теоретический, а спекулятивно-эмпирический, если угодно, в определенном смысле экзистенциально-мистический акт, в котором достигается проникновение, изливание абсолютного духа как в себе и для себя сущего сверхсознания в преобразенное и просветленное спекулятивным мышлением сознание человека.

Результатом такого «доказательства» является уже не только и не столько опосредованная рассуждением субъективная уверенность, убежденность человека в бытии Бога, сколько непосредственное (опосредованное снятием опосредствующего характера «доказательства» вообще) наличное бытие, имманентное присутствие Бога в определенным образом подготовленном духе человека.

Возникающий в процессе такого духовного восхождения абсолютный дух микроуровня есть вместе с тем *указание* на бытие Абсолютного Духа макроуровня. Специфически гегелевский смысл так называемого *свидетельства духа о Боге* состоит между прочим в том, что абсолютный дух микроуровня

есть не что иное, как *спекулятивный символ* Абсолютного Духа макроуровня.

Говоря о спекулятивном символизме в учении Гегеля об абсолютном духе, я пользуюсь тем понятием символа, которое в общем виде и в несколько ином контексте намечено в «Философии искусства» Шеллинга¹⁸⁵.

С помощью абстрактных категорий отличие спекулятивного символа от символа в обычном смысле слова можно попытаться выразить следующим образом.

Символ как таковой указывает на себя (момент для-себя-бытия) и вместе с тем на нечто иное (момент бытия-для-иного). Если говорить о диалектике конечного и бесконечного, то это утверждение можно видоизменить так: бытие конечного указывает на бытие бесконечного, или, точнее, бытие конечного и есть не что иное, как лишь указание на бытие бесконечного.

Если на этом остановиться и фиксировать лишь ничтожность конечного перед лицом бесконечного, т. е. полностью отрицать его для-себя-бытие и абсолютизировать его бытие-для-иного, то оно выступит, в соответствии с развитым Шеллингом словоупотреблением¹⁸⁶, как чистая *аллегория* бесконечного, и можно будет сказать: *для себя* конечное есть *ничто*, оно есть лишь постольку, поскольку оно обозначает бесконечное.

Однако при более пристальном рассмотрении этих понятий мы обнаруживаем, что сама их диалектика уже ведет к переходу к спекулятивному символизму: *бытие конечного есть не его бытие, а бытие бесконечного*. Здесь уже содержится та истина, что бесконечное в определенном смысле имманентно конечному. Теперь все дело заключа-

¹⁸⁵ Schelling. Werke. Auswahl in drei Bänden/Hrsg. Otto WeiB. Leipzig, 1907. Bd. III. S. 55ff.

¹⁸⁶ Ibid. S. 78.

ется в том, чтобы раскрыть характер этой имманентности бесконечного конечному.

В этой-то связи и представляют для нас интерес рассуждения Шеллинга о том, что символическое (то, что мы здесь назвали *спекулятивно-символическим*) *не только* указывает на нечто иное, *не только* обозначает нечто иное. Оно само также *есть* то, что оно обозначает. В символическом бесконечное внедрено, во-ображено (*eingebildet*) в конечное и всецело *наличествует* в нем: здесь конечное само *есть* бесконечное, конечное не просто *обозначает* бесконечное, но в нем как в спекулятивном символе живет само бесконечное. Символическое здесь выражает как раз момент имманентности бесконечного конечному, оно есть не что иное, как прорыв бесконечного в конечное ¹⁸⁷.

Особенность спекулятивного символа состоит в том, что это — внутренне бесконечная, рефлексированная в себя реальность, действительная, наличествующая, актуально присутствующая бесконечность, и вместе с тем этот символ именно в своей абсолютной рефлексии в себя представляет собой *указание* на высшую, первую и последнюю метафизическую реальность, онтологическим проблеском которой он является, подобно тому как бытие лейбницевской монады содержит в себе указание на сверхбытие монады монад.

Такого рода спекулятивный символизм есть существенный момент, конституирующий тот духовный

¹⁸⁷ Отметим, что данный аспект символа, «когда символ не только обозначает, но и „реально являет“ собою обозначаемое», был по существу намечен уже, например, Псевдо-Дионисием (см.: *Бычков В. В. На путях «неизвестного знания»: К публикации малых сочинений из corpus areopagiticum*//Историко-философский ежегодник, 1990. М., 1991. С. 218).

процесс, который у Гегеля по существу и есть возведенное в свою истину «доказательство» бытия Бога.

Каким же образом абсолютный дух микроуровня в качестве спекулятивного символа является указанием на сверхбытие Абсолютного Духа макроуровня? Дело в том, что спекулятивный символизм выражает собой сущность духовной целостности вообще, которая в общем виде состоит в том, что духовный момент этой целостности в себе самом опять-таки представляет всю целостность.

Здесь надо отметить еще один принципиально важный нюанс. Бесконечное лишь в том случае может во всей своей тотальности проступить в конечном, во-образить себя в него, если конечное, со своей стороны, окажется «здесь и теперь» снятым в бесконечном и разрешенным в него как в свою истину в качестве идеального момента. Конечное, чтобы выступить в качестве спекулятивного символа, должно развернуть себя в себе самом как тотальность универсума; оно само должно в себе самом быть тем самым универсумом, момент которого оно как раз и составляет в качестве конечного. Но чтобы быть в себе самом универсумом, конечное должно в себе же самом представить само себя в качестве момента самого себя как универсума, однако, чтобы иметь *в самом себе*, внутри самого себя это изображение самого себя как своего же собственного момента, конечное само должно именно таким же образом, но уже на макроуровне, быть вписанным и разрешенным в универсум и иметь свою истину также и *вовне себя*, т. е. в качестве идеального момента высшей целостности. Эта *необходимая взаимосвязь микро- и макроуровней* и содержит в себе момент указания, или, иными словами, момент *аллегорического* в

самом спекулятивном символе. Здесь манифестируется *трансцендентность* имманентной спекулятивному символу бесконечной реальности.

Теперь мы можем сформулировать следующее. Абсолютный дух микроуровня как замкнутый на самого себя универсум («целое»), опять-таки содержит в себе себя же как «часть» самого себя, чем и выказывает себя в качестве «части» Абсолютного Духа макроуровня. Иначе говоря, абсолютный дух микроуровня как актуально бесконечная реальность содержит в самом себе идеальным образом всю тотальность моментов Абсолютного Духа макроуровня, в нем имманентно развернута вся структура чувственного и умопостигаемого универсума (спекулятивная наука в гегелевском смысле), что позволяет в рамках самого абсолютного духа микроуровня уловить как тождество, так и различие между ним и Абсолютным Духом макроуровня. Это тождество и различие *актуально присутствуют* в самом абсолютном духе микроуровня, благодаря чему он в самом себе, внутри самого себя видит себя в качестве момента в вечной жизни Божественного самосознания. Как спекулятивный символ абсолютный дух микроуровня сам в себе самом есть непосредственно также Абсолютный Дух макроуровня во всем богатстве его имманентных определений. Но именно поэтому он в самом себе отождествляется с той абсолютной точкой зрения, которая позволяет ему как бы внутри самого себя усмотреть свое место в макроструктуре абсолюта. Это—такой момент Божественного самосознания, который сам ставит себя на свое место, созерцая себя *в свете Божественного самосознания как такового* в качестве именно лишь его момента.

Итак, в гегелевском осмыслении «доказательство» бытия Бога, по существу представляющее собой для

Гегеля освобожденный от своего рассудочного характера и возведенный на уровень спекулятивного мышления *онтологический аргумент*, есть *представленное в своей необходимости* усмотрение того, что абсолютный дух содержит в себе различие абсолютного духа микроуровня и Абсолютного Духа макроуровня, состоящее в том, что первый есть спекулятивный символ второго¹⁸⁸. Само это усмотрение есть уже акт Божественного разума, проступающего в человеческом духе: «...не так называемый человеческий разум со [всеми] его пределами познает Бога, но — дух Божий в человеке», здесь «самосознание Бога знает себя в знании человека»¹⁸⁹.

Единство понятия и бытия Бога постигается, таким образом, через единство Бога и Человека. Это единство определяет содержание религии и философии. Почва абсолютной манифестации этого единства — *спекулятивное* мышление, которое существенным образом остается «тайнством» для обыденного сознания, которое не в состоянии дойти до этого единства, и «поэтому все спекулятивное — тайна для рассудка»¹⁹⁰.

Добавление. Относительно онтологического доказательства бытия Бога А. Л. Доброхотов остроумно

¹⁸⁸ Соотношение Абсолютного Духа макроуровня и абсолютного духа микроуровня можно было бы охарактеризовать и как соотношение между «алефами» (см. раздел 3.3.6 данной главы). Ясно также, далее, что это соотношение не между малыми «алефами», а соотношение между малым «алефом» и большим «Алефом-Алефностью», которое уже *не является симметричным*: здесь не просто, скажем, *A* есть в *B* и одновременно *B* есть в *A*, здесь не *A* и *B* сняты друг в друге, а малый «алеф» снят в «Алефе» большом как в реальности вечной и самодовлеющей, — и лишь благодаря этому он вообще есть «алеф» и становится способным *вобрать в себя жизнь Абсолютного Духа*.

¹⁸⁹ Гегель. Философия религии. Т. 2. С. 369.

¹⁹⁰ Там же. С. 495.

замечает: «Из долгих споров об этом аргументе можно извлечь следующий вывод: в выражении «доказательство бытия бога» применительно к онтологическому аргументу одно из трех слов всегда лишнее. Его можно принять как доказательство бытия, но останется недоказанным тождество бога и бытия; можно расценить как доказательство бога, т. е. описание сущности бога, но тогда недоказанным останется его бытие; можно принять то, что утверждается в нем о бытии бога, но тогда оно перестанет быть доказательством»¹⁹¹. Иными словами: (1) «доказательные» утверждения о бытии не дотягивают в своем необходимом развертывании определений бытия до того пункта, где уже можно сказать: это бытие и есть Бог, (2) углубление содержания понятия Бога не приводит к прорыву субъективности этого понятия, и необходимость, усматриваемая в этом содержании, остается односторонней, лишь субъективной необходимостью, в силу чего (3) утверждение «Бог есть» всегда остается бездоказательным. Гегель и сам, пожалуй, согласился бы с таким замечанием, но с тем принципиальным ограничением, что оно относится к традиционной формулировке онтологического аргумента и к тем рассуждениям о нем, которые не выходят за рамки этой формулировки. Однако мы видели, что в гегелевской интерпретации этот аргумент претерпевает существенные преобразования. Здесь само утверждение о бытии вообще становится доказательным лишь как утверждение о бытии Бога, и притом Бога именно как Абсолютного Духа, ибо в гегелевской системе только Абсолютный Дух необходимо выступает в конечном счете как поистине свободное, для-себя-сущее основание самого тож-

¹⁹¹ Доброхотов А. Л. Категория бытия в классической западноевропейской философии. С. 155.

дества мышления и бытия. А. Л. Доброхотов считает, что «в чистом виде» онтологический аргумент «затрагивает не теологическую, а общепhilософскую проблему соотношения бытия и мышления»¹⁹². В гегелевской же системе выходит, что эта общепhilософская проблема если и может быть разрешена, то лишь на уровне спекулятивной теологии. У Гегеля спекулятивная теология есть диалектическая истина онтологии. Такое соотношение соответствует, согласно Гегелю, объективному, а точнее — в-себе-и-для-себя-сущему порядку бытия. С точки зрения Гегеля «доказано» может быть лишь *подлинное бытие*. Абстрактное бытие вообще или даже бытие, конкретизированное до уровня «необходимо существующего существа», — еще *не истинное в себе и для себя*, а потому невозможно и его «доказательство». В себе и для себя истинное бытие — это, по Гегелю, абсолютный дух. Поэтому, строго говоря, возможно доказательство бытия лишь абсолютного духа. Все же остальные виды бытия должны быть постигнуты как производные от этой первой метафизической реальности. Поэтому в нашем случае все дело как раз в том, что взятый «в чистом виде» онтологический аргумент еще только предстоит, по Гегелю, «очистить» от его рассудочной «чистоты», подняв его на уровень спекулятивной теологии. Подлинное (в гегелевском смысле) содержание онтологического аргумента выявляется, таким образом, лишь в свете учения Гегеля об Абсолютном Духе, и лишь в контексте этого учения онтологический аргумент обретает для Гегеля свою доказательную силу. Но, как мы видели, это уже не есть для него доказательство в *рассудочном* смысле.

¹⁹² Там же.

§ 6. Гегель и немецкая философская мистика

В общем виде под *философской* мистикой следовало бы понимать стремление выразить рациональными средствами момент имманентного присутствия бесконечного в конечном, момент имманентности Божественного абсолюта человеку, человеческому духу, не отрицая при этом момента его трансцендентности,— т. е. стремление выразить именно имманентность трансценденции.

В гегелевском понимании из *имманентности* абсолюта человеку вовсе не следует, что абсолют сводится или может быть сведен к чему-либо человеческому. Не следует из этого и отрицания трансцендентного. Наличие в системе Гегеля так называемых антропоцентрического и теоцентрического аспектов не следует рассматривать как некую непоследовательность его концепции. Именно диалектика этих аспектов является у Гегеля конкретным выражением единства моментов имманентности и трансцендентности в соотношении абсолютного и конечного духа. Высшим и наиболее трудно выразимым пунктом этого единства является с трудом поддающаяся вербализации диалектика абсолютного духа микроуровня и Абсолютного Духа макроуровня.

Глубокую и существенную связь гегелевской концепции абсолютного духа с так называемой немецкой философской мистикой необходимо учитывать для адекватного понимания фундаментальной интуиции, лежащей в основе его взглядов на диалектику Божественного и человеческого в структуре абсолюта. Весьма плодотворным в этом отношении представляется, в частности, сравнительный анализ соответствующих гегелевских спекуляций и учений Экхарта, Кузанского, Бёме, Фихте и Шеллинга.

Мы кратко остановимся в данной связи на учении

Экхарта, которого можно считать первоисточком и вместе с тем ярчайшим представителем этого направления философской мысли. *Диалектика антропоцентризма и теоцентризма* у Экхарта проявляется, в частности, в том, что согласно его концепции человек при определенных условиях оказывается в состоянии совместить центр своей духовности с абсолютным Божественным центром, как бы возвысить свой дух до абсолютной точки зрения и вместе с тем на пути *духовной аскезы* (*die geistliche Armut*) (смысл которой в последовательном отрешении человека от всего конечного, в том числе и от своего конечного «я») сделать душу свою настолько ясной и *прозрачной*, чтобы в ней начал просвечивать, «прорываться» (*durchbrechen*) вечный центр божественной субъективности. «Мистический акт» состоит здесь в том, что таким образом происходит *смещение субъективности в абсолют*: конечный субъект растворяется в бесконечном субъекте, и дух человеческий становится «местом», где «обитает» дух абсолютный. Парадоксальным образом «здесь и теперь» в человеке сквозь время прорывается вечность, сквозь конечное — бесконечность, сквозь относительную реальность — реальность абсолютная, сквозь человеческое сознание — Божественное самосознание, сквозь человеческое «я» — «Я» абсолютное.

Вернемся теперь к тому, как Гегель осмысливает откровение Божественного духа духу конечному. Предельно адекватной сферой, в которой дается это откровение, является для Гегеля сфера абсолютного духа. Лишь поднятым на уровень абсолютного духа внутренним взором можно взглянуть в глаза Богу. Если говорить точнее, то подобно тому как вообще, согласно Гегелю, дух есть лишь для духа, точно так же и *абсолютный дух есть лишь для абсо-*

лютного духа. Однако абсолютный дух — это единая и единственная бесконечная Божественная субъективность. Поэтому если конечный дух поднялся на ступень духа абсолютного, то здесь лишь сам Бог, пронзив своим взором конечный дух, взглянул в нем в глаза самому себе. Вместе с тем именно глядящий самому себе в глаза абсолют, а еще точнее — лишь этот вечный взгляд абсолюта самому себе в глаза и есть для Гегеля Бог в собственном смысле, ибо только эта абсолютная рефлексия в себя, только это абсолютное самосознание и есть для Гегеля, как было уже показано, высшая реальность. Поэтому такой духовный взгляд в глаза абсолюта есть в едином акте и действительное «рождение» Бога (в качестве абсолютного духа микроуровня) и вместе с тем приобщение, подключение снявшей свою конечность духовной субъективности к вечно созерцающему само себя божественному мышлению (как Абсолютному Духу макроуровня).

Мы видим, что здесь несколько проясняется смысл той единственной цитаты из проповеди Экхарта, которую Гегель приводит в своих лекциях по философии религии: «Око, которым Бог видит меня, есть око, которым я вижу Его, мое око и Его око — одно. В справедливости я взвешиваюсь в Боге, и Он во мне. Если бы не было Бога, не было бы меня; если бы не было меня, не было бы Его. Однако знать это нет необходимости, ибо это — вещи, смысл которых легко исказить и которые могут быть постигнуты только в понятии»¹⁹³.

Вечность, по Экхарту, может «возникать» бес-

¹⁹³ Hegel. Sämtliche Werke. Jubiläumsausgabe in zwanzig Bänden/Hrsg. H. Glockner. Bd. 15. S. 188. Рус. пер.: Гегель. Философия религии. Т. 1. С. 377. См. также примеч. № 24 во втором томе (С. 516).

численное множество раз в преобразенных духовностью душах людей как *результат* их самоочищения, и вместе с тем она всегда остается вечно равной себе метафизически *первой* реальностью. Точнее говоря, здесь возникает не Вечность сама по себе, а ее *проблеск*, в котором она, однако, будучи всем во всем, полностью присутствует и поэтому также *как бы* возникает каждый раз заново. Она возникает так, как, скажем, «возникает» вечное Солнце Бытия (в платоновском смысле) в виде множества солнц в разбросанных по земле зеркальных «осколках» человеческих душ, омытых от пыли конечных привязанностей, устремлений и предрасудков дождем духовного самоочищения.

Так соединяются у Экхарта время и вечность и открывается путь к пониманию того, каким образом «возникновение» вечного божественного самосознания во времени в качестве прорыва, совершающегося через снятие конечной человеческой субъективности, нисколько не нарушает его самодовлеющей абсолютности и равенства самому себе¹⁹⁴.

Воспроизведенный контекст выявляет существенное родство гегелевской концепции абсолютного духа с мистическими спекуляциями Экхарта. Мы показали, что Абсолютный Дух макроуровня выступил у Гегеля как вечная и бесконечная *первая* метафизическая реальность — сознающее себя мышление мышления,

¹⁹⁴ Данное изложение базируется прежде всего на анализе следующих текстов: *Meister Eckhart. Schriften. Aus dem Mittelhochdeutschen übertragen und eingeleitet von Herman Bütner/Volksausgabe in 1. Band/*. Jena, 1934; *Meister Eckhart. Der Morgenstern/Ausgewählt, übersetzt und eingeleitet von Hans Giesecke*. Berlin. 1964. Кратко сформулированные здесь важнейшие понятия «духовной нищеты» (*die Armut am Geiste*) и «прорыва» (*Durchbruch*) присутствуют, в частности, в проповеди Экхарта, озаглавленной в издании Бютнера «*Von der Armut am Geiste*» (S. 148ff).

несводимое к каким бы то ни было формам общественного (и вообще человеческого) сознания. Абсолютный дух микроуровня — *результат* духовного развития человека и человечества, реализующийся в формах общественного сознания. Однако для Гегеля Абсолютный Дух есть существенным образом единая и единственная реальность, всеобъемлющая и все проникающая. Поэтому внутренняя бесконечность абсолютного духа (микроуровня) предстает в гегелевской системе как метафизический *проблеск*, или «прорыв», бесконечности Абсолютного Духа (макроуровня) в конечном духе. В общем виде у Гегеля единство этих моментов раскрывается следующим образом. Рассматривая противоположность Божественного и человеческого духа, Гегель говорит: «Чем более человек в разумном мышлении предоставляет свободу господствовать в нем самому существу дела (*die Sache selbst*), отказываясь от своей особенности и действуя как всеобщее сознание, чем меньше разум его ищет то, что ему присуще в смысле некоторого особенного, — тем меньше его разум будет впадать в указанное противоречие; ибо он, разум, сам есть суть (*die Sache*), дух, Божественный дух»¹⁹⁵. В этом смысле для Гегеля мыслящий дух человека есть лишь «Божественное в человеке»¹⁹⁶. Центр Абсолютного Духа как целого — везде. Человек свободен в своем духовном творчестве, исходя из своего внутреннего духовного центра. Однако деятельность его становится абсолютной и поистине свободной лишь тогда, когда она достигает совершенной «конкретности», подчиняясь определенности абсолютной идеи. Но тогда дух человека перестает быть конечным и становится абсо-

¹⁹⁵ Hegel. Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Tl. 1. S. 47.

¹⁹⁶ Гегель. Энциклопедия... Т. 3. С. 254.

лютым, — и в нем на этом уровне «впервые» вступает в наличное бытие в-себе-и-для-себя-сущая вечность. Целое присутствует во всех своих частях. Но теперь духовный центр человека не просто совпадает с центром Абсолютного Духа, и в целостности его духовной жизни уже не просто просвечивает абсолютная цельность. Центр духовного микрокосмоса растворяется и сливается с вечной жизнью Абсолютного Духа. Человеческий дух, достигая в своем различии конкретности спекулятивного мышления и богатства абсолютного духа, становится как бы прозрачным для фокусирующегося в нем бесконечного возвращающегося в себя движения Абсолютного Духа и приобщается на микроуровне к актуально бесконечной реальности — рефлексии в себя абсолютного понятия.

Для того чтобы достичь этого результата, человечество, по Гегелю, должно пройти длительный и тяжелый путь становления и самопознания. Но по существу человеческая всемирная история выступает здесь лишь как идеальный «момент» некоей высшей умопостигаемой жизни, «вечной» истории абсолюта, а человеческое самосознание — лишь как «момент» вечного самосознания Абсолютного Духа как первой и последней метафизической реальности.

В так называемом возвышении субъективного духа к Богу следует, таким образом, различать у Гегеля следующие моменты: 1) самосознание человека; 2) самосознание человека в Боге; 3) соотношение Божественного и человеческого самосознания; 4) самосознание Бога в человеке и через человека (абсолютный дух микроуровня); 5) самосознание Бога в себе самом (Абсолютный Дух макроуровня)¹⁹⁷. Воспроизведенный выше контекст позволяет понять,

¹⁹⁷ Эти определения намечены Гегелем, например, в кн.: *Гегель. Философия религии*. Т. 2. С. 365—366; 449.

в чем состоят различие и диалектическое единство этих моментов. При этом важно иметь в виду, что хотя эти моменты у Гегеля и переливаются друг в друга, тем не менее они несводимы друг к другу и любое подобное сведение или игнорирование какого-либо из указанных моментов разрушает гармонию системы Гегеля и исключает возможность адекватного понимания его концепции абсолютного духа.

* * *

Суммируя сказанное, можно было бы теперь свободно пройти по некоторым основным смысловым регистрам воздвигнутого Гегелем метафизического органа.

Итак, мы могли убедиться в том, что сверхкатегория абсолютного духа есть для Гегеля высший предел конкретизации понятия абсолюта. Гегель сознательно стремился вобрать в свою концепцию абсолютного духа все известные ему достижения философской традиции и синтезировать схватываемые различными учениями черты абсолюта в единый живой лик бесконечного Самосознания, тождественного Богу в его высшем смысле. При этом нам важно понять, что все эти черты абсолюта, обозначенные в тех или иных спекулятивных прозрениях традиционной метафизики, получают для Гегеля свое последнее обоснование именно в его концепции абсолютного духа. Так, например, и Первоединое-Благо Платона, и Нус Аристотеля, и такие метафизические определения, как истинная (актуальная) бесконечность, неиное, для-себя-бытие, субстанция, субъект, личность, самосознание, абсолютная идея и проч., стянуты в гегелевской системе в единство понятия и образуют кон-

туры единого живого спекулятивно-философского «портрета» Бога, имя которому — Абсолютный Дух.

Каково же метафизическое отношение той реальности, которую Гегель обозначает термином «абсолютный дух», к этому своему «философскому портрету»? Здесь важно обратить внимание на особый смысл реализованного в гегелевской системе единства *катафатического* и *апофатического* моментов в постижении абсолюта, который состоит в том, что все, что может быть утвердительно высказано об абсолюте (первоединое, благо, сущее, бытие, свет, мудрость, красота, жизнь, причина, субстанция, субъект, идея, ум, разум, дух, личность, самосознание и т. д.), истинно не само по себе, а обретает право на утвердительность лишь как указание на то *Сверхсущее*, которое есть подлинный, единый и единственный *абсолютный Субъект всякого бытия* (бытия первоединым, бытия благом, бытия сущим и т. д.), который, во-первых, только и есть *истинно* Первоединое, Благо, Сущее и т. д., но, во-вторых, есть при этом всегда *нечто большее*, чем только сущее, благо и т. д. Можно даже сказать иначе: истинно Сущее, например, есть именно нечто большее, чем только лишь сущее, и именно потому, что оно есть нечто большее, чем только сущее, оно есть истинно Сущее. Это нечто большее и есть тот свободный по отношению к своему бытию Субъект бытия, который в каждом из своих определений есть лишь Он сам, рефлексирован в себя. И вот эта его *рефлектированность в себя*, сохраняемая им в каждом из своих определений, выражается в апофатическом моменте, акцентирующем неизбежную *самодовлеющую самосоотнесенность*, и в этом смысле *трансцендентность* абсолюта, сохраняемую им не только *в себе самом*, в своем в-себе-бытии, но и в каждом из своих определений. Причем эта не

снимаемая даже в его имманентном присутствии самодовлеющая самосоотнесенность и трансценден-тность абсолюта и есть основание истинности, а по-этому и оправдание катафатичности того или иного высказывания об абсолюте, фиксирующего какое-либо из его определений, а точнее — выражающего какой-либо аспект, или ракурс, или срез, или какое-либо измерение той единственной для-себя-сущей реаль-ности, которая есть подлинный Субъект всех этих определений. Лишь Он, этот подлинный Субъект, есть Тот, Кто есть вообще, и Тот, Кто есть Перво-единое, Неподвижный Перводвигатель, Мышление-Мышления и т. д., и Тот, Кто в каждом из этих своих измерений и во всех них, вместе взятых, есть нечто большее, чем они, а именно — Он сам. В этом и состоит Его имманентная трансцендентность по отношению к своим определениям, ибо, *раскрывая* себя в них, *всецело присутствуя* в них и своим присутствием сообщая им истинность, Он остается *рефлектированным в себя*, абсолютно замкнутым на себя и в этом смысле абсолютно закрытым, *герме-тичным*. Иными словами, присутствуя в своих оп-ределениях, Он *остается самим собой*, не теряет в них себя, т. е. своего для-себя-бытия, своей самосо-отнесенности. Если бы это было не так, то тогда нельзя было бы даже сказать, что это именно Он *как таковой* присутствует в них.

Но для Гегеля важно было показать не только то, что высказывания об абсолюте могут быть истинны лишь как указания на некоторую парящую над всеми своими определениями абсолютную реальность. Это в общем осознавалось задолго до Гегеля. Он не хотел ограничиваться и тем, чтобы по-своему лишь еще раз указать на эту реальность. Гегель полагал, что его понимание абсолюта уже не есть лишь одна из

возможных, или даже необходимых, точек зрения, выражающая лишь один из ракурсов этой реальности. Он стремился диалектически построить такой универсальный смысловой контекст, в котором эта реальность была бы не только охвачена со всех сторон (с чем связана его сознательная установка на то, чтобы вобрать в свою систему все известные ему и представляющиеся ему значительными достижения мировой философской мысли), но и выражена изнутри в ее центральной смыслообразующей *специфике*, т. е. именно в ее *абсолютности*. Он хотел постичь то, в чем состоит сама *бесконечность* бесконечного, *абсолютность* абсолюта, *божественность* Бога,— т. е. то, в силу чего Он есть Тот, Кто есть в себе для себя и есть во всем для себя и есть во всем лишь Он сам, т. е. подлинный Субъект бытия. Так как в гегелевской системе актуально сущим пределом совершенства самодостаточности и рефлексии в себя является самосоотнесенное вечное *Самосознание*, то выходит, что абсолютность абсолюта состоит именно в том, что он есть *абсолютный дух*. Поэтому Гегель и считал, что дефиниция абсолюта, согласно которой он есть абсолютный дух, сама абсолютна и не является лишь одним из Божественных имен, но сама как бы парит над ними, нся в себе смысловое богатство всего контекста универсальной философской системы. Именно поэтому понятие абсолютного духа названо в настоящей работе сверхкатегорией. Ее место в системе Гегеля как бы соответствует в гегелевском понимании *метафизическому месту* той реальности, которую она выражает. В этом смысле сверхкатегория абсолютного духа может рассматриваться как *символ* абсолюта, а сама система Гегеля — как *символ* Универсума, в котором абсолют раскрывается, ибо она не только *рассказывает* о его строении, но вместе с тем *показывает*

это строение на себе же самой, являясь как бы смысловым образом того, о чем идет речь. Но это еще не все. У Гегеля его система была не просто символом, но спекулятивно-мистическим символом абсолюта. Это означает следующее. В гегелевском понимании тот конечный субъект, которому удастся стать сознательным носителем синтезированного в философской системе смысла абсолютного духа, сообщает самому этому смыслу самосознание, так что тем самым этот смысл обретает через человека свое самосознание. Этот осознающий себя через сознание человека смысл теперь уже не только рассказывает об абсолюте, указывает на него и показывает его, отображая его строение на себе, но и в себе самом действительно есть то, на что он указывает, т. е. он теперь есть сам абсолют, или, как мы видели, абсолютный дух микроуровня, представляющий собой прорыв Абсолютного Духа макроуровня в локализованное и сфокусированное в человеческом духе *тут-бытие*. Абсолютный дух микроуровня есть реальное присутствие вечного и бесконечного самосоотнесенного Самосознания в конечном самосознании, самым своим имманентным присутствием свидетельствующего о своей трансцендентности, т. е. о том, что Оно есть для себя также и помимо, «вне» и независимо от какого бы то ни было конечного самосознания. Человек, постигая в акте спекулятивного мышления смысл абсолютного духа, обретает тем самым в самом своем сознании наличное бытие абсолютного духа, а осознавание человеком в себе этого уже обретенного наличного бытия абсолютного духа есть сознательная жизнь человека в Абсолютном Духе. В этом состоит смысловая полифоничность спекулятивной символики гегелевской концепции абсолютного духа.

Заключение

Что же дает нам имманентное рассмотрение системы Гегеля? По крайней мере это может помочь избежать односторонностей в ее осмыслении и увидеть в основе неоднозначности и противоречивости гегелевской трактовки понятия Абсолюта определенное концептуальное единство. На основе содержательно интерпретированной диалектики конечного и бесконечного Гегель предпринял грандиозную попытку синтезировать историчность и вечность, имманентность и трансцендентность в понимании абсолюта. Уже в «вечной» логической идее заложены, согласно гегелевскому замыслу, как необходимость ее перехода к своему вне-себя-бытию, так и основные моменты ее движения через природу и конечный дух к «сверхвечному» абсолютному духу как подлинной рефлексированной в себя тотальности, замыкающей универсум. Важно только правильно понять *результат* этого пути. Его смысл раскрывается в гегелевской философии абсолютного духа, которую не без оснований можно было бы назвать *позитивной* (в смысле, близком шеллинговскому) философией Гегеля; по существу представляющей собой спекулятивный синтез его Логики и так называемой «реальной философии». При этом важно учесть, что изложение Гегелем своей позитивной философии не сводится к тем его текстам, которые непосредственно посвящены абсолютному

духу, или тем фрагментам, где фигурирует этот термин или где речь идет об «абсолютном знании» (как в «Феноменологии духа»). Дело в том, что вся система Гегеля, взятая в ее внутреннем единстве, и есть по существу его развернутая философия абсолютного духа, ибо сам принцип этого единства есть для него не что иное, как абсолютный дух. Это — предносившаяся Гегелю самодовлеющая живая гармония абсолютной полноты субстанциального смысла, которой он внимал, воплощая ее в диалектически взаимосвязанной системе категорий.

Гегель сознательно стремился построить свою философию как синтетический результат глобального философско-исторического процесса. В некотором отношении ему это удалось. Его систему можно считать последней вершиной так называемой *классической* онтологии. Шеллинг, правда, в своей философии откровения сделал отнюдь не безуспешную попытку превзойти эту вершину, а точнее — воспарить над ней. Тем не менее сам он, пожалуй, несколько преувеличивал новизну своего дальнейшего шага в осмыслении понятия абсолютного духа, ибо отрицал наличие у Гегеля сколько-нибудь серьезно разработанной *позитивной* философии, в чем по существу (как мы могли убедиться в третьей главе) был не прав. Однако Гегеля все же можно было бы упрекнуть в отсутствии у него достаточно развернутой *экспликации* его концепции абсолютного духа, которая в этом смысле осталась учением, не лишенным элементов эзотеричности. Это — одна из причин того, что его философия подвергалась самым различным односторонним интерпретациям, противоречивым оценкам и далеко не всегда справедливым нападкам, упускающим из виду как раз основание ее единства, но при этом в самих же

себе своеобразно обнаруживающим свою внутреннюю зависимость от этого основания. В содержательном аспекте сами эти интерпретации могут поэтому рассматриваться как разнообразные продукты разложения умерщвленной ими же самими гегелевской системы, в которых, например, снова распадаются «время» и «вечность», процесс и результат, рациональное и иррациональное, имманентное и трансцендентное, «антропоцентризм» и «теоцентризм» и т. п. Но анализ таких интерпретаций не является задачей настоящей работы. Авторы, однако, хотели бы надеяться, что их исследование будет в какой-то мере способствовать непредвзятому и потому более эффективному усвоению и активизации духовного потенциала философии Гегеля в современных условиях.

Оглавление

Введение	3
Глава первая	
Исходные принципы толкования абсолютного	8
§ 1. Спекулятивное как важнейший содержательный принцип гегелевской философской системы	8
§ 2. Принцип субстанции как внутренний «закон» понятий «абсолютного»	22
Глава вторая	
Абсолютная идея: проблемы и содержание	32
§ 1. «Наука логики»: ее история и место в системе Гегеля	34
§ 2. Проблема субстанциальности абсолютной идеи	63
§ 3. «Энциклопедия философских наук»: отношение логики и реальной философии	100
§ 4. Абсолютная идея как движущий принцип развёртывания философской системы	115
Глава третья	
Метафизический смысл учения Гегеля об абсолютном духе	134
§ 1. Общее определение и формы абсолютного духа	136
§ 2. Методологические проблемы исследования	147
§ 3. Проблема субстанциальности абсолютного духа как бесконечного субъекта	150
§ 4. Парадокс в гегелевской концепции абсолютного духа и его разрешение	228
§ 5. Доказательства бытия Бога в свете учения Гегеля об абсолютном духе	232
§ 6. Гегель и немецкая философская мистика	257
Заключение	268

Научное издание

Быкова М. Ф., Кричевский А. В.

**Абсолютная идея
и абсолютный дух
в философии Гегеля**

Немецкая классическая философия.
Новые исследования

Утверждено к печати
Институтом философии РАН

Редактор издательства Е. А. Жукова
Художник С. А. Резников
Художественный редактор И. Н. Михайлова
Технический редактор З. Б. Павлюк
Корректоры Р. С. Алимова, Ф. Г. Сурова

ИБ № 49896

Сдано в набор 24.12.92

Подписано к печати 10.03.93

Формат 70×100¹/₃₂

Гарнитура таймс

Печать офсетная

Усл. печ. л. 11,04. Усл. кр. отг. 11;2. Уч.-изд. л. 12,13

Тираж 1500 экз. Тип. зак. 3878

Ордена Трудового Красного Знамени
издательство «Наука»

117864 ГСП-7, Москва В-485

Профсоюзная ул., 90.

Московская типография № 2 ВО «Наука»
121099, Москва, Г-99, Шубинский пер., 6